

وزارة الثقافة

الدكتور
حازم زكي نسيبة

القوميّة العربيّة

فكرتها - نشأتها - تطورّها

قَدَّم لَه
الدكتور قسطنطين زُريق

ترجمة: عبداللطيف شرارة
راجعه: برهان دجاني





2013

القوميَّة العرَبيّة

فكرتهَا - نشأتها - تطوّرهَا

وزارة الثقافة
مكتبة الأسرة الأردنية / مهرجان القراءة للجميع

* القومية العربية
* المؤلف: الدكتور حازم زكي نسيبة
* الناشر: وزارة الثقافة
شارع صبحي القطب
المتفرع من شارع وصفي التل
ص.ب. ٦١٤٠ - عمان - الأردن
تلفون: ٥٦٩٦٢١٨ / ٥٦٩٩٠٥٤
فاكس: ٥٦٩٦٥٩٨
Email: info@culture.gov.jo

* الطباعة: مطبعة أروى ٤٨٩٢٦٨٦
* رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٣٦٢٢ / ١٠ / ٢٠١٣)

الدكتور
حازم زكي نسيبة

القوميَّة العرَبيّة

فكرتهَا - نشأتها - تطوّرهَا

قَدَّم لَه
الدكتور قسطنطين زُريق

ترجمة : عبداللطيف شرارة   راجعه : برهان دجاني



المقدمة

ستة عقود مضت على تأليف كتابي هذا باللغة الإنجليزية وموضوعه «أفكار ومنطلقات وعناصر القومية العربية» ، وقد تمَّت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية في بيروت ، في منتصف خمسينات القرن الماضي ، بتقريظ ورعاية الدكتور قسطنطين زريق أحد أساطين الفكر القومي العربي والأستاذ برهان الدجاني من قادة الفكر القومي العربي أيضاً . كما تمت ترجمته إلى عدة لغات أجنبية .

وقد حظي بانتشار واسع في تلك الحقبة الزمنية المبكرة ، التي شهدت مداً عربياً قومياً غلاباً على امتداد الوطن العربي الكبير ، ما بين الأطلسي غرباً والخليج العربي شرقاً . وقد حظي بطبعات عدة واعتبر مرجعاً في العديد من الجامعات ، العالمية .

الكتاب الأصل الذي وضعته باللغة الإنجليزية عام ١٩٥٤ ، كأطروحة لنيل شهادة الدكتوراة من جامعة برنستن العريقة ، والذي نشرَتْهُ مطبعة جامعة كورنيل في الولايات المتحدة ، لقي رواجاً واسعاً في الأوساط الجامعية والفكرية العالمية ، وقد أفردت صحيفة النيويورك تايمز صفحة كاملة لتقييمه وتحليله وتقريظه بقلم دانا شميدت ، أحد أشهر كتابها في النقد الأدبي .

لقد اعتبر هذا الكتاب مرجعاً رئيسياً حول الموضوع ، وكان قراءة مقررة في العديد من الجامعات الأمريكية والأوروبية ، وقد طَلَبَت مني مطبعة جامعة كورنيل السماح لها بإصدار الكتاب بغلاف ورقي (بدلاً من الغلاف المجلد) لتمكين الطلبة من شرائه ، ولكنني أخطأت التقدير ولم أسمح لها بذلك . علماً ، كما قالت لي المطبعة ، أن أهم الكتب الكلاسيكية المهمة كانت تطبع بالغلاف الورقي الرخيص بغية ترويجها على أوسع نطاق ، وليس انتقاصاً منها .

كما أن جامعة كورنيل طلبت مني «تحديث» محتويات الكتاب تزامناً واستجابة للتطورات بعيدة المدى التي كان يحفل بها العالم العربي نتيجة انتشار الوعي العربي القومي في عقد الخمسينيات وستينيات القرن العشرين الماضي. بيد أن انغماسي في العمل العام في تلك الفترة من حياتي، لم يتح لي إنجاز ما طلب مني، لأن العمل الأكاديمي يتطلب تفرغاً وانقطاعاً عن أي عمل آخر، وهو ما لم يكن متاحاً لي.

لا حاجة بي إلى القول بأن العالم العربي موضوع الكتاب، قد شهد تطورات بعيدة المدى في كافة ميادين الحياة، الوطنية والقومية على امتداد العقود الستة الأخيرة منذ صدور الكتاب. وحسبي أن أذكر أن معظم الأقطار العربية يومئذ، لم تكن قد نالت استقلالها الناجز بعد. يشمل ذلك دول المغرب العربي التي كانت تربطها علاقات تبعية مُهينة مع فرنسا –بالنسبة للمغرب وتونس– واستيطان استعماري أخطبوطي جائر للجزائر، وانحسار للاستعمار الإيطالي لليبيا، وكفاح مصري للتخلص من القواعد العسكرية البريطانية في خليج السويس؛ كذلك كفاح سوداني للتخلص من الاستعمار البريطاني، الموشح بغطاء مصري زائف، عفا عليه الدهر.

أما المشرق العربي فلم يكن أحسن حالاً. فلم يكن قد مضى على نكبة فلسطين سوى بعض سنوات معدودات، وكانت ظلال تلك النكبة الماحقة تلقي بظلالها السوداء على أجواء المنطقة ودولها حديثة العهد بالاستقلال، فتغرقها بانقلابات عسكرية طائشة، أجهزت على نفحات وبراعم الحرية والديمقراطية الغضة في مهدها، وانتفاضات وقلاقل كانتا بمثابة ارتدادات زلزالية لضياع فلسطين. هكذا كان حال بلدان الهلال الخصيب، تتفاعل أقطاره فيما بينها تارة، وتتنازع تارات أخرى، وتتأرجح على غير هدى في علاقاتها الخارجية. وكانت المملكة السعويدة واليمن الشمالي، رغم استقلالهما، في بدايات نهضتهما. أما الخليج العربي فقد كان في قبضة بريطانيا، تحت مسميات مختلفة من الحماية والمشيخات المتصالحة.

حقاً، لقد قطع العالم العربي أشواطاً بعيدة المدى وبسرعة ضوئية إن جاز التعبير في نصف القرن الماضي، وفي مقدمة إنجازاته تحقيق استقلال جميع أقطاره وأمصاره

باستثناء فلسطين ، قلبه النابض وقبلته الأولى ومستودع تاريخه وذكرياته وأمجاده ، ومحط آماله وطموحاته وجهاده .

كان عدد سكان الأمة العربية آنذاك كما ذكرت في مقدمة الكتاب ، مجرد سبعين مليون نسمة ، بينما يتجاوز عددهم ثلاثمائة وخمسين مليون نسمة في يومنا هذا ، ولسوف يتضاعف هذا العدد في غضون عقدين أو ثلاثة عقود .

ولن يقتصر الأمر على الكم بل يتعداه إلى الكيف . فعندما وُضع الكتاب ، كانت الأميّة في غالبية الأقطار العربية تتجاوز الثمانين بالمائة ، بينما لم يعد الآن للأمية وجود يذكر في الأردن وفلسطين ولبنان وسوريا ، مع نسب متفاوتة من الأمية في عدد من البلدان العربية ذوات الكثافة السكانية العالية .

لم يكن في العالم العربي سوى بِضع جامعات لا تتجاوز أصابع اليد ، بينما هي اليوم تُعدُّ بالمئات ، وعشرات ملايين المنتسبين من الطلاب والطالبات .

كانت البنى التحتية شبه مفقودة في معظم الأقطار العربية ، وقد رأيت ذلك بنفسي في جدة عام ١٩٤٧ ، عندما كنت رئيس بعثة الحج الفلسطينية ، (إبان الانتداب البريطاني) حيث كانت شركة بيكتل الأمريكية الصغيرة آنذاك والعملاقة اليوم ، تنشئ أول شارع إسفلتي في وسط جدة ما بين قصر الضيافة الذي كنت أنزل فيه ، وبين ميناء جدة المتواضع آنذاك .

تقدم مادي هائل تم إنجازه على امتداد الوطن العربي الكبير خلال نصف القرن الماضي ، يتَمثَّل في العديد من العواصم والمدائن المزدهرة التي تعانق سماءها ناطحات السحاب والقصور والمنازل والحدائق الغنّاء ، وتغطيها شبكات متصلة من الطرق ووسائل المواصلات الحديثة على اختلافها ، وشبكات الماء والكهرباء والمطافئ والهواتف والمجاري وكل ما يتصل بالخدمات المدنية الحديثة من نشاطات .

كُلِّفتُ عام ١٩٦٤ بنقل رسالة من الملك الحسين الراحل إلى أخيه ملك المملكة العربية السعودية. تاهت الطائرة التي نقلتني فوق الصحراء الرهيبة الشاسعة، تحت وطأة عاصفة رملية جامحة، وظلت تحلق في الصحراء تائهة تحت رحمة العاصفة لا تدري موقعها ولأكثر من ساعة زمنية إضافية، بسبب عدم وجود رادار توجيهي في مطار الرياض يرشدها إلى الهبوط في مطار الرياض! هل يصدق أحد ما أقول والسعودية، مثلها مثل غيرها من الدول العربية، تنعم اليوم بمطارات دولية لا حصر لها وعلى أعلى المستويات، بل ويزيد رواد بعضها عن أكبر مطارات العالم اتساعاً واستيعاباً.

وها هي ذي دُبيّ وحدها تخدم ما يزيد على ثلاثين مليون راكب وراكبة، والعدد في ازدياد مضطرد؛ كما أن بعض شركات طيران الخليج، أصبحت منافساً صعباً لأعتى شركات الطيران الأوروبية والأمريكية والعالمية.

كانت معظم الشعوب العربية تعاني من فقر مدقع، وتعيش في بيوت وأكواخ بدائية محرومة من أية مرافق صحية، لتدني مداخيلها الوطنية ومداخيل مواطنيها، باستثناء قلة قليلة من أثريا رجال الحكم والتجار والإقطاع الزراعي الذي كان يومها النظام الاجتماعي السائد في غالبية ربوعها.

لقد كان التنقيب عن البترول في بداياته، وكان منحصراً في أربعة أو خمسة أقطار هي العراق والسعودية والكويت وقطر والبحرين. كانت الحاجة إليه متواضعة أيضاً في بدايات ثورة الاستهلاك، وكان سعر البرميل أقل من دولار، وارتفع إلى دولار ونصف عام ١٩٧٠ حيث اندلعت الثورة البترولية الجامحة في أعقاب حرب ١٩٧٣، والحظر البترولي الذي فرضته الدول العربية المنتجة للنفط ضد الدول الضالعة في دعم إسرائيل وعدوانيتها بحيث تجاوز في يومنا هذا المائة دولار، مع أخذ التضخم في الاعتبار.

كذلك، كان التصنيع في بداياته المتواضعة الحائرة، وحتى مصافي البترول كانت حكراً على شركات البترول العالمية. وقد خطا الأردن خطوة سياسية، اقتصادية اعتبرت جريئة عام ١٩٥٧، عندما قررت وزارة الاقتصاد الوطني، وكنت وكيل وزارتها، إقامة مصفاة للبترول في الأردن، رُغم المعارضات العلنية والخفية التي أبدتها شركات النفط العالمية الكبرى (الأخوات السبع).

كانت مصفاة البترول في حيفا، هي المصفاة الرئيسة في المنطقة قبل الإجهاز على فلسطين، وكانت تابعة لشركة بترول العراق البريطانية (IPC)، وقد قطع العراق البترول عنها عند قيام إسرائيل. وقد أصبح الأردن يستورد المشتقات النفطية من مصافي لبنان، مع ما يترتب على ذلك من تكاليف مادية، وتعقيدات حدودية إدارية، وإغلاقات سياسية في بعض الأحايين وكما حدث عام ١٩٥٨ عندما أغلقت الحدود في وجه الأردن في أعقاب الانقلاب العسكري في العراق وانفراط عقد الاتحاد بين الأردن والعراق.

لا أريد الاسترسال في سرد ما كان وما أصبح وأضحى، فالسرد شاسع لا يمكن حصره، وإنما ذكرت ما ذكرت لأبرز نصف الكأس الملآن، والذي لا تعرف عنه الأجيال الصاعدة شيئاً، لنكون منصفين عندما نتحدث عن المثالب والمكاره والهزائم والنكبات والتخلف والفقر والمرض والتفاوت الاجتماعي الصارخ الذي يطغى على مجتمعات أمتنا العربية في يومنا هذا فتبقيها من بين دول العالم الثالث المتخلف، مع أنها كانت في يوم من الأيام، أمة حضارة وعلم وريادة وقيادة وتقدم أفادت منه البشرية جمعاء.

إن التقدم والتأخر عملية نسبية لهما قواعدهما ومحدداتهما واشتراطاتهما، وقد بحثتها بشيء من التفصيل في الفصول النهائية للكتاب. فإذا نحن نظرنا إلى العالم العربي من خلال المعيار الاقتصادي الصرف، نجد أنه متخلف في مجموعه. والقطر المتخلف كما عرَّفه علماء الاقتصاد هو «ذاك الذي يملك إمكانات استخدام رأس مال

أكبر مما يستخدم فعلاً، أو عمالة أوسع، أو استغلال أكثر لموارده الطبيعية المعطلة في باطن الأرض وفوقها، أو مجمل هذه الإمكانات، لتوفير مستوى معيشة أعلى لمواطنيه، أو إذا كان دخل الفرد لديه عالياً، لإعاشة عدد أكبر من السكّان، دون تخفيض مستوى معيشته. هكذا يكون بلد ما متخلفاً أو متقدماً سواء كَثُرَ سكّانه أو قلوا، وسواءٌ قلَّ رأسماله أو كثر، أو إذا ارتفع دخل الفرد فيه أو انخفض، زراعياً كان أو صناعياً».

فالمعيار الأساسي هو رفع دخل الفرد في إطار الناتج القومي الإجمالي، ولكن يجب أن أضيف هنا أن هذا المعيار، لا يعني بالضرورة القضاء على فقر الجماهير، الذي يمكن أن يتأتى عن سوء توزيع الدخل الوطني، كما هو الحال في وطننا العربي الكبير.

القومية العربية، بمعنى الأمة العربية، هي حتمية لا مندوحة عنها للعالم العربي لتحقيق هدفين رئيسيين: الهدف الأول هو إشراك جموع المواطنين في الحياة العامة لأقطارهم، لأن من شأن ذلك أن يضع مقاليد السياسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأمنيّة بيد شعوب الأمة وتحقيق أسباب رفاهيتها، وليس امتيازاً حصرياً ضيقاً بيد طبقة أو فئة قليلة في المجتمع. وتأميم الحياة العامة يخطو خطوات كبيرة نحو التقدم في شتى الأقطار العربية، ولا خشية من ارتداده أو اجتثاثه كما تبين بوضوح مجلجل في انتفاضات الربيع العربي، الداعية إلى الحرية والعدالة الاجتماعية والكرامة، والتي أكدت، من جملة ما أكدت، وحدة المشاعر العربية ووحدة الأهداف والتطلعات والكفاح والمصير.

والهدف الرئيسي الثاني للقومية العربية، هو توحيد العالم الذي يتكلم العربية ويدين بتراثها الحضاري والروحي، في منظومة سياسية واحدة، مهما تعددت أطرها وأشكالها وارتباطاتها.

لقد قامت الجامعة العربية عام ١٩٤٤ لتحقيق هدف الوحدة، ولكنها رغم إنجازاتها العديدة في شتى ميادين التوحيد، في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية، ظلت منظمة إقليمية فضفاضة مترهلة كسائر المنظمات الإقليمية الدولية، ولم تُطوِّر أداءها بحيث تصبح تجسيداً للوحدة العربية المنشودة، بل إن قراراتها ما زالت تخضع للإجماع، وهو ما يتعذر في القرارات الأساسية.

وحسبنا أن نقارن بينها وبين ما حققته المجموعة الأوروبية، وقد انطلقتا في آن معاً في منتصف خمسينات القرن الماضي. المجموعة الأوروبية مرتبطة بدفاع مشترك فعال من خلال منظمة حلف شمال الأطلسي، كما هي مرتبطة اقتصادياً بسوق مشتركة، ووحدة اقتصادية تامة، وعملة موحدة، وبرلمان أوروبي يمثل كافة أقطارها ويُشرِّع لمعظم شؤونها، وأدوات تنفيذية تتمثل في رئيس تنفيذي ومجلس تنفيذي يمثل كافة فعاليات الدولة، الداخلية والخارجية، ناهيكم عن مجالس حقوق الإنسان والمحاكم وغيرها وغيرها من المؤسسات الفعالة في كل شأن من شؤون الحياة. بل إنها تتجه الآن، رغم أزمتها الاقتصادية الفادحة، إلى تعزيز تلك الوحدة، بحيث تعيد أوروبا إلى ما كانت عليه من وحدة إبّان عهد شارلمان، المعاصر للخليفة العباسي هارون الرشيد.

أما الجامعة العربية، فظلت تراوح مكانها على امتداد العقود الستة الماضية، هيكلاً بلا محتوى، ومؤسسة غير فعالة، حتى في حل أخص قضاياها وأخطرها، بما في ذلك قضية فلسطين، واحتلال الكويت، والحرب الأهلية في لبنان، وتدمير العراق وسوريا –وهما قلب الهلال الخصيب، موئل القومية العربية–، ناهيكم عن حرب ليبيا والصراعات في اليمن والبحرين وغيرها وغيرها. مجموعة أوروبية تضم ثماني وعشرين دولة، متعددة اللغات والأجناس العرقية والطوائف المذهبية وغير ذلك من فروقات، والتي تحاربت على امتداد القرون، تندمج في مؤسسات وحدودية فعالة جعلت من أوروبا قوة توازي أعتى القوى العالمية الأخرى كالولايات المتحدة والصين، وتوفر لشعوبها البالغ عددها خمسمائة مليون نسمة، الأمن والاستقرار

والرخاء والتعاون والمحبة، بعد أن ذاقت ويلات الحروب العالمية والإقليمية والدينية على مدى قرون، ذهب ضحيتها عشرات ملايين البشر.

كان للجامعة العربية في مطلع قيامها معاهدة دفاع عربي مشترك يحمي حماها، منطلقة من مبدأ «نصادق من يصادقنا ونعادي من يعادينا». ولكن تلك المعاهدة أصبحت غير ذي موضوع بعد كارثة عام ١٩٦٧، التي قصمت ظهر القومية العربية والتي ما زالت آثارها المدمرة باقية تصفع وجوهنا؛ بل لعلي لا أبالغ إذا قلت بأن الانتماءات والولاءات نفسها، أصبحت لقوى غير أمتنا، وعدنا، كما كنا، قبل رسالة الإسلام العظيمة منقسمين بين تبعية لروما وأخرى لفارس! غساسنة ومناذرة، وقيس ويمن، وما يوازيهما في عالم اليوم، ولم نعد أمة عربية واحدة، موحدة الولاءات والانتماءات والأهداف.

وقد وضعت الجامعة العربية في منتصف خمسينيات القرن الماضي معاهدة الوحدة الاقتصادية العربية. وقد كان لي شرف التوقيع عليها عام ١٩٥٧ في احتفال مهيب في مبنى الجامعة العربية، وبحضور أمينها العام يومئذ عبد الخالق حسونة، مع مندوبي ست دول عربية أخرى انضمت إليها.

فأين نحن من الوحدة الاقتصادية، ورساميل الأمة العربية الهائلة في متاهات من الغربة والاغتراب، بينما مواردها الطبيعية الهائلة مُجمدة في انتظار من يُنمِّيها ويخرجها من مرقدها السرمدي. سوف يحتاج العالم العربي إلى خلق مائة مليون فرصة عمل لأجياله الشبابية الصاعدة، فكيف يمكن استيعاب تلك القوى البشرية الهائلة، إذا لم يتفاعل رأس المال العربي المُجمد في مؤسسات غربية، مع الطاقات البشرية العربية والموارد الطبيعية الهائلة المعطلة! إنه ببساطة التكامل الاقتصادي الذي نتحدث عنه كثيراً، ولكننا لا نرى له أثراً يُذكر على الأرض.

فأمتنا تستورد معظم سلة غذائها من الخارج، بينما هي قادرة لو استثمرت بعض ملياراتها في السودان مثلاً، وغير السودان ايضاً، من تحقيق أمن غذائي كامل يقيها تقلبات الزمن والتغيرات المناخية القادمة وانحباس الأمطار والتصحر وحصارات الأعداء! وهل هنالك ما هو أهم من الأمن الغذائي لاستمرار الحياة؟

ثم، ألا يستطيع رأس المال العربي الذي يبلغ التريليونات أن يكون قوة الدفع والمحرك في التعجيل بتقدم أمتنا العربية وتوحيدها بمشاريع استثمارية استراتيجية مشتركة كربط العالم العربي المترامي الأطراف بخطوط سكك حديدية حديثة، تربط ما بين الخليج والأطلسي وتيسر تنقل وانسياب البضائع والأفراد عبر أقطارها، كما فعلت الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر، فوحَّدت ولاياتها وعمَّرت سهولها ووهادها، وجعلتها القوة الكبرى الأولى في العالم؟ هل كانت لتحقق ذلك، لو ظلَّت مبعثرة، مشتتة في خمسين ولاية، تتنافس وتتناحر وربما تتقاتل كما فعلت في حربها الأهلية المدمرة في منتصف القرن التاسع عشر؟ وليس فيما أقول بالشيء المبتكر أو النشاز، فقد كانت أمتنا كجزء أساسي في الدولة العثمانية وحتى عام ١٩١٨ موحدة فعلياً وعملياً من الخليج إلى الجزائر، ودون حدود أو سدود أو تأشيرات دخول.

ما الذي يمنع فعاليات أمتنا العربية وقياداتها في مختلف أقطارها، من إقامة شراكات استثمارية كبرى في الصناعة والزراعة والعلم والتكنولوجيا ومراكز الأبحاث في مختلف مجالاتها كما تفعل دول العالم المتقدمة؟ لماذا يفتقر عالمنا العربي إلى سيارة أصيلة واحدة ناهيكم عن طائرة أو جهاز كمبيوتر، أو قمر صناعي أو اختراق علمي يحملٍ اسمه لسائر دول العالم المتقدمة في أوروبا وأمريكا وآسيا، بما فيها الدول الناشئة حديثاً من نقطة الصفر مثل كوريا الجنوبية وسنغافورة وإندونيسيا وماليزيا وتركيا، والتي تسمى النمور الجديدة، وقد تم لها ذلك خلال العقود القليلة الماضية. ما زلنا دول تجميع لا تصنيع، مستهلكين لا منتجين، عالة على عقول وخبرات وقدرات وريادات غيرنا، مع وجود مئات آلاف المهندسين الأكفاء في مختلف أقطار أمتنا.

الأردن وحده احتفل ببلوغ نيف ومائة ألف مهندس، مع أربعين ألف مهندس على مقاعد الدراسة قبل أيام (أيلول ٢٠١٢) حتى يصبح في مقدورنا أن نصنع الآلة التي تصنع الآلة! هل أن مساراتنا العلمية والعملية غير موجهة الوجهة الصحيحة لتحقيق قفزة نهضوية نوعية حقيقية للحاق بعالم معاصر يسابق الزمن؟ لقد فاتتنا الثورة الصناعية الأولى والثانية، فهل تفوتنا الثالثة التي تجسدها ثورة المعلومات والكومبيوترات وجينات الحياة وتكنولوجيا النانو وعلوم الفضاء وغيرها وغيرها.

ولماذا نذهب بعيداً إلى أوروبا وآسيا وأمريكا وإلى جوارنا المباشر تقع فلسطين المحتلة التي استطاعت إسرائيل فيها إقامة صرح هائل في شتى علوم الحياة والقوة، بحيث أصبحت في مصاف الدول المتقدمة. فلسطين قطر جغرافي صغير لا يتجاوز تسعة وعشرين ألف كيلومتر مربع – أي ثلث مساحة الأردن، ويقطنها ستة ملايين يهودي، ناهيكم عن عدد مماثل من الشعب الفلسطيني.

استطاعت إسرائيل، رغم شح موارد فلسطين نفسها، أن تصبح، بمساعدات هائلة من الصهيونية العالمية ومؤيديها في أوروبا وأمريكا، قاعدة علمية – صناعية – تكنولوجية، لا تضاهى في منطقتنا الشاسعة، التي تضم مئات ملايين البشر.

إسرائيل دولة نووية منذ عقود، وقد أطلقت أقماراً صناعية منذ عقود ايضاً، كما أنها تنتج الطائرات والدبابات والصواريخ وأسلحة الدمار الشامل على اختلافها، من ذرية وكيمياوية وجرثومية، بفضل مراكز أبحاثها العلمية، واتصالاتها الوثيقة مع مثيلاتها في العالم المتقدم. إن الدول المتقدمة تشتري منها الطائرات بلا طيار، وهي أحدث سلاح عدواني تجسسي رخيص نسبياً في الترسانة الحربية. لا أعتقد أن المال اليهودي مهما عظم، يتجاوز المال العربي المتوفر، وبالأخص المتأتي من الطاقة في عصرنا هذا. ولكن اليهود يحسنون استغلال أموالهم، ويستغلون بالإضافة إلى أموالهم المال العربية نفسه، المودع في المصارف الغربية، والتي يتحكم اليهود في صميم كينونتها ومفاصلها، كما يعرف كل مطلع على أسواق المال العالمية في نيويورك وغيرها من عواصم المال.

عندما وضعت الكتاب قبل ستة عقود، لم تكن إسرائيل بعد شيئاً يُذكر، وكانت تفتقر إلى أبسط متطلبات الحياة، وتعيش عيشاً تقشفياً بائساً، كما كان يبلغنا فلسطينيو الداخل عام ١٩٤٨، والذين كان يُسمح لهم بعبور بوابة مندلبوم في القدس، بمناسبة الأعياد الدينية المسيحية. عاشوا عيشة التقشف والحرمان، على الرغم من استيلائهم على مرافق فلسطين الأساسية الجاهزة من مطارات وموانئ وسكك حديدية وشبكات مياه واتصالات ومواصلات، ناهيكم عن استيلائهم على مدن فلسطين بأكملها وأحياء ومنازل مفروشة غادرها أهلها في ساعة الغفلة والذهول، وبفعل المجازر الرهيبة التي ارتكبتها القوات الصهيونية - الرسمية وغير الرسمية، والتي أورد تفصيلاتها الأليمة الموثقة الكاتب اليهودي المتحرر إلان بابيه. في كتابه «إبادة الفلسطينيين».

لا حاجة إلى الاستزادة من هذه المقارنة على أهميتها، وأعود إلى تقييم مسارات النهضة العربية خلال العقود الستة الماضية، بادئاً بالمسارات السياسية. عندما كان العالم العربي شريكاً في الإمبراطورية العثمانية المترامية الأطراف، وإن كانت تعاني من الوهن الداخلي والاستبداد وسوء الإدارة، شاركَت النُخب العربية النخب التركية وغيرها من النخب، في الثورة على الاستبداد والمطالبة بالحكم الدستوري وحكم القانون والديموقراطية والحرية والتقدم.

ولم تأت تلك المشاركة الفعالة من فراغ، بل كانت تستند إلى ذخيرة واسعة من المبادئ والآليات والنظم التي استمدتها تلك النخب من احتكاكها بالغرب، بدءً من رفاعة رافع الطهطاوي، وفتح الله مَرَّاش الحلبي وأديب اسحق وعبد الله النديم وشبلي الشميل ومصطفى كامل وأمين الريحاني وجبران خليل جبران، وأخيراً وليس آخراً، الكواكبي. فهؤلاء جميعهم كانوا يعارضون الحكم الأوتوقراطي الاستبدادي الذي كان سائداً في زمانهم، ويؤمنون بأن الحرية والديمقراطية ضرورتان ملحتان لتقدم ورفاه وطنهم ومواطنيهم.

وقد تزامنت تلك الحركة التحررية، مع حركة البعث الإسلامي التي أطلقها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي الذي جمع في شخصيته التيارات الأربعة الكبرى التي سادت عصره، ألا وهي: البعث الإسلامي، والقومية العربية والمدنية الغربية الحديثة والحكم الدستوري.

لقد بحثت في كتابي بشيء من الإسهاب، منطلقات تلك التيارات التحررية والتقدمية الإصلاحية، ولا حاجة إلى إعادتها هنا. ولكنني أشرت إليها من منطلق أنها كانت الخلفية الفكرية والثقافية التي ورثتها الأجيال الجديدة بعد زوال السلطنة العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

ففي حقبة ما بين الحربين العالميتين، ومع أن معظم الدول العربية لم تكن قد حققت استقلالها الناجز بعد، وكانت مقيدة بمعاهدات وانتدابات بريطانيا وفرنسا، إلا أنها تبنت دساتير مدنية عصرية، مستقاة في مجملها من دساتير الدول الغربية.

فقد أصدرت مصر عام ١٩٢٣، دستوراً على أساس أن النظام ملكية وراثية، وإطار الحكم نيابي. وقد استمر ذلك الدستور الذي وضع وفق أحدث المبادئ، حيًّا نافذاً حتى عام ١٩٥٢، عندما استولت القوات المسلحة المصرية على مقاليد الأمور، وأطاحت بالملكية الدستورية والأحزاب والديموقراطية التي كانت نشطة فعالة على الساحة المصرية، مثل مثيلاتها في الديموقراطيات الغربية في أوروبا وأمريكا.

وكانت حياة سورية الدستورية أكثر تعقيداً بسبب العدوان الخارجي المنبثق عن اتفاقية سايكس بيكو المجرمة. فقد أقرَّ المؤتمر السوري الذي كان يمثل سوريا الطبيعية -وهي تشمل سورية الحالية وفلسطين والأردن ولبنان- سنة ١٩٢٠، أقرَّ دستوراً ينص على ملكية دستورية، ومجلسي برلمان ووزارة مسؤولة أمامه. كانت نصوص الدستور، حول هيكلية الحكومة المركزية، مستقاة بالكامل من دساتير أوروبا الغربية ذات الملكيات الدستورية. كما كان ينص على لائحة مفصلة تضمن الحقوق والحريات المدنية، وحرية الفكر والدين، واستقلال القضاء.

ولولا الأطماع البريطانية الفرنسية الاستعمارية، لكانت دولة سوريا الطبيعية بحجم فرنسا جغرافياً وديموغرافياً ما بين جبال طورس شمالاً ورفح جنوباً. بيد أن حكومتي بريطانيا وفرنسا أعلنتا عدم اعترافهما بشرعية قرارات وإجراءات المؤتمر، الممثل الحقيقي للشعب السوري، ودعتا إلى عقد المجلس الأعلى للحلفاء المنتصرين في الحرب العالمية في سان ريمو. وقد اتخذ قراراً في ٢٥ نيسان ١٩٢٠، بوضع الهلال الخصيب العربي الواقع بين البحر الأبيض المتوسط وتخوم إيران تحت الانتداب، وتقسيم سوريا إلى أربعة أقاليم منفصلة هي فلسطين والأردن ولبنان وسوريا مصغرة.

وأضيف إلى القرار ملحق عدواني مشؤوم، بأن الانتداب على فلسطين يشمل الالتزام بتطبيق وعد بلفور، لإنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين! وعد من لا يملك لمن لا يستحق.

ثمانية أعوام مَرَّت نتيجة احتلال دمشق وانهيار الملكية الدستورية التي أقامها الملك فيصل الأول، قبل أن يُفضي الصراع بين الحركة الوطنية السورية وفرنسا إلى حل يسمح بوضع دستور لم ينل رضا أي من الجانبين. وهكذا وضع دستور ١٩٣٠ مرتكزاً على دساتير مصر والعراق ولبنان وإيران وفرنسا وبلجيكا. ووضع دستور ١٩٥٠ مستفيداً من دساتير خمسة عشر بلداً أوروبياً وآسيوياً (بما في ذلك الدساتير العربية)، كما تضمن المقترحات التي تقدم بها الأفراد والمنظمات الأهلية في سوريا، وقد تضمن كذلك لائحة مفصلة للحقوق (مؤلفة من ٢٨ مادة) تؤكد المبادئ الأساسية في الحرية، وحقوق المواطن الاجتماعية والاقتصادية. وذكرت في كتابي أن النص بالتفصيل على حقوق المواطنين وحرياتهم، ضرورة أملتها نزعات التحكم، التي كانت قد ظهرت في الحكم الوطني! ماذا لو رأى أولئك المشرعون ما جرى في سوريا لاحقاً إبَّان عقود الاستبداد والحكم العسكري والمخابراتي، والذي بلغ ذروته البشعة فيما يجري حالياً في سوريا من دمار ممنهج للبشر والحجر في ثورة الشعب السوري (٢٠١١-٢٠١٢)، لاسترجاع حقوقه المستباحة في الحرية والعدالة والكرامة!

وقد شهد لبنان سلسلة من التطورات الدستورية بلغت أوجها عام ١٩٤٣، في أعقاب الثورة الشعبية التي أنهت الاستعمار الغربي، ووطدت السيادة اللبنانية الكاملة. كما شهد الأردن تطورات دستورية متلاحقة، بدءً من عام ١٩٢٨، الذي أدخل الآليات والمؤسسات الديموقراطية، على القانون الأساسي الذي كان سائداً في شرق الأردن، وإن ظلت اليد العليا في تلك المرحلة للهيئة التنفيذية. وفي أعقاب توحيد الأجزاء الشرقية من فلسطين التي أنقذها الجيش الأردني في حرب عام ١٩٤٨، مع شرق الأردن تحت اسم «المملكة الأردنية الهاشمية»، وضع مجلس نواب الضفتين عام ١٩٥٠ دستوراً جديداً أُقر عام ١٩٥٢، والذي جعل الوزارة مسؤولة أمام مجلس النواب. فقد نصت المادة ٥٣ منه، على وجوب طرح الثقة بالحكومة، فإذا لم تنل الوزارة ثلثي الأصوات، وجب عليها تقديم الاستقالة.

وفي عام ١٩٥٤ تبنى مجلس النواب تعديلات للدستور، أصبح ساري المفعول في تشرين الثاني عام ١٩٥٥ ينص على استقالة الحكومة إذا فشلت في الحصول على الأكثرية البسيطة، بدلاً من الثلثين. كما نص التعديل على وجوب استقالة الحكومة التي توصي بحل مجلس النواب تلقائياً. وقد وافق الملك الحسين الراحل على جميع تلك التعديلات.

وهكذا تكون الدول العربية التي نالت استقلالها، باستثناء المملكة العربية السعودية واليمن -قد أقرَّت مبدئياً وعملياً- أنظمة الحكم الديموقراطي الغربية، لا بتلقينٍ من الدول الأجنبية المسيطرة، ولكن على كُرهٍ منها في معظم الحالات. بل، كان التّقدم نحو الديموقراطية الحقيقية، يسير يداً بيد، مع التقدم الذي كان يتحقق في إزالة الحكم الأجنبي، وتوطيد دعائم الاستقلال الوطني.

بيد أن الدرس الذي يتوجب استيعابه، في ضوء أحداث نصف القرن الماضي في عالمنا العربي، هو أن الديمقراطية، ليست وصفة سحرية جاهزة يمكن ابتلاعها كحلٍ لجميع المشاكل المتصلة بالحاكمية الرشيدة، ودون الأخذ في الحسبان الكفاح والجهودَ

والتضحيات التي قدمت على مذبح انتصارها في البلدان الديمقراطية العريقة، وعلى امتداد القرون.

الديموقراطية، وهي أقل أنظمة الحكم سوءً، كما وصفها (تشرشل)، ليست مجرد تطريز دستور مُنمق، يوضح آليات اقتراع مناسبة، وغير ذلك من أدوات الديموقراطية. ففي النصف الأول من القرن الماضي، عاشت معظم البلدان العربية المستقلة، في ظل دساتير ليبرالية وتقدمية، اقتبست حرفياً من الدساتير الأوروبية الناضجة والقوانين المدنية المرعيَّة. بيد أن تلك الأنظمة الدستورية المتطورة، لم تدم طويلاً، بل ذهبت ضحيةً، إما لانقلابات عسكرية طائشة، أو تشوهات متعمدة، أفقدتها مدلولاتها الحقيقية وجوهرها.

كان يتم الإطاحة بنظام الحكم، في أوائل خمسينات القرن الماضي بإرسال بضع مصفحات إلى دار الإذاعة، ليُعلن منها وقوع الانقلاب في بلاغ رقم واحد، يتبعه بلاغ رقم اثنين بفرض نظام منع التجول، ثم ما تلبث أن تعود الحياة إلى طبيعتها في اليوم الثاني وكأن شيئاً لم يحدث. لم تكن أنظمة الحكم الوليدة قد طوَّرت أجهزة المخابرات والسيطرة والقمع كما تم لاحقاً، بحيث أصبح تغيير الحكومات والأنظمة يتطلب ثورات عارمة باهظة التكاليف، كما يشاهد اليوم في مأساة أمتنا الكارثية في سوريا. وعلى سبيل المقارنة الصارخة، جرت انتخابات رئاسية في فرنسا، متزامنة مع اندلاع الثورة السورية.

تغلب المرشح الاشتراكي أولند على الرئيس المحافظ ساركوزي، في معركة انتخابية خطابية حرة استغرقت شهراً واحداً لا غير. نجح أولند وسقط ساركوزي واصبح الأول رئيساً، دون إراقة قطرة دم واحدة. تصافح المتنافسان ورضخا لنتائج الانتخابات. وفي المقابل وتزامناً مع كتابتي هذه، ما زالت الدماء تسيل مدراراً في جميع مدن وبلدات وقرى سوريا بحيث بلغت عشرات آلاف الضحايا، وأعداد لا تُحصى من الجرحى والمشوهين، ناهيك عن الدمار الهائل الذي لحق بالوطن السوري

الغالي –بلاد الشام– ونزوح الملايين عن بيوتهم ولجوء مئات الآلاف إلى الدول المجاورة.

الديموقراطية، كشكل من أشكال الحكم، هي توزيع السلطات والحقوق والواجبات بوسائل سلمية. من يحصل على ماذا ومتى وكيف بحكم الدستور والقوانين المنبثقة عنه. المستبدون يحققون تلك الأهداف باستخدام العنف، والعنف المنظم الذي تملكه الدولة حصراً. أما النظم الديموقراطية، فتحقق ذلك بالوسائل القانونية السلمية، والأخذ والعطاء، في المجالس المنتخبة انتخاباً حراً والتنازلات المتبادلة، واحترام حرية الإنسان وكرامته. وكمرجع أخير، حكم القضاء.

إن نجاح الديموقراطية، يتطلب أولاً وقبل كل شيء، مزاجاً معتدلاً وتحملاً لوجهة النظر الأخرى، واستعداداً لقبول التغيير السلمي، والقبول بالهزيمة إن وقعت. إن تقدم الديموقراطية في العالم العربي يسير بخطى ثابتة في بلدان الربيع العربي، وعلى امتداد الوطن العربي الكبير، بل يمكن القول بأن لا أحد يستطيع وقفه. بيد أن تطور وتجذر الديموقراطية وآلياتها وتقاليدها، يستغرق وقتاً طويلاً، لن يكون على امتداد قرون، كما جرى في بريطانيا وغيرها من الدول الغربية، بل على مدى العقود التي يتطلبها التأقلم معها والقبول بتبعاتها. فليس مطلوباً منا أن نخترع تلك الآليات الديموقراطية من جديد، وما علينا سوى تطبيقها تطبيقاً آميناً وسليماً.

لم يكن سلاطين أمتنا على مدى تاريخها الطويل، ما خلا عهد الرسالة الذهبي – واستثناءات هنا وهناك، بأحسن حالاً من أقرانهم في بلدان الفرنجة، من حيث الدموية، والاستبداد والاقتتال الداخلي ومحاكم التفتيش، سبيلاً للوصول إلى الحكم أو الاحتفاظ به، وهو ما يُعرف بالمُلك العضوض. وقد يكون نعمة لا نقمة، أن ذلك التاريخ الدموي، ما زال مختزناً في بطون المجلدات التاريخية القديمة التي لا يقرأها إلا قلة من الناس.

حسبنا أن نذكر واحداً من تلك النزاعات، حول أولوية تولي الخلافة -وهو أمر دنيوي- حتى بين الخلفاء الراشدين أنفسهم، قسَّم الأمة قبل ١٤٠٠عام بين شيعة وسنة، ما زلنا نعاني آثاره المدمرة، في العديد من الأقطار العربية والإسلامية المعاصرة. بل إن نظرة متعمقة في تاريخ أمتنا، تبيَّن أن أهم أسباب تخلفنا وضياع حضارتنا -بل، وبعض أوطاننا- كان بسبب فشلنا في تطوير آلية للحكم، تُمكّن من تغيير السلطة بالطرق السلمية، وليس بالطغيان والاقتتال والحروب الأهلية الطاحنة. ليس يكفي اقتباسٍ مقولة الخليفة العادل عمر بن الخطاب (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) كدلالة على إيماننا بالحرية والديموقراطية والعدالة، دون تطوير آليات تجسِّد وتصون تلك المثل وتضعها موضع التنفيذ. وإذا كانت الآية الكريمة (وأمرهم شورى بينهم) ترشدنا إلى التمسك بالديموقراطية، فإن من واجبنا انتهاج الآليات والنظم التي تكفل تحقيق تلك القيمة العظيمة، على أرض الواقع، وفي حياة مجتمعاتنا، وعلى امتداد الأزمان، وليس مجرد التفاخر بعصر ذهبي مضى وانقضى، وكأنه نهاية التاريخ لأمتنا. فنحن أمة يسكننا الماضي، على حساب الحاضر والمستقبل، وإذا لم نتحرر من ذلك الانغلاق والتكلس والجمود، فلسوف يتواصل تخلفنا وتبعيتنا وهواننا في عالم لا يحترم سوى الأقوياء، كما ترشدنا الآية الكريمة التي نزلت منذ ألف وأربعمائة عام «الأرض يرثها عبادي الصالحون»، وتعني هذه الآية الكريمة البقاء للأصلح والأجدر والأفعل والأقدر والأعلم، وقد سبقت بقرون مديدة نظرية داروين القائلة بالتطور والبقاء للأصلح.

لقد أضاعت أمتنا خمسين عاماً في متاهات حكم استبدادي يستند إلى القوة المجردة، تحت ذرائع ومبررات ودعاوى بعيدة كل البعد عن أهدافها المدعاة، وفي مقدمتها قضية فلسطين، والآمال المعقودة على تحريرها من مغتصبيها. وقد جاءت كارثة حرب ١٩٦٧ المفصلية لتكشف النقاب عن زيف كل تلك الادعاءات، والضربة القاضية التي أطلقت ناقوس الخطر، محذرة من أن تلك الهزيمة المجلجلة، هي أبعد من مجرد معركة عسكرية فاشلة، بل انعكاسا لفجوة حضارية بيننا وبين العدو، لا يمكن ردمها إلا بنهضة عربية شاملة للأمة في مختلف ميادين الحياة. الفشل ليس مجرد

فشل قادة، وإن جاء الفشل على أيديهم، وإنما هو فشل أمة بكافة مقوماتها، وكما تقول الحكمة الدارجة (كما تكونوا يولَّ عليكم).

في بحث قرأته قبل سنوات، ذهب كاتب طبيب إلى القول بأنه لو كانت تركيبة حرارة الجسم، أقل درجة واحدة مما هي عليه، لعاش الإنسان ضعف العُمر المكتوب له في هذه الحياة، ولكان نمط حياته أكثر سكينة وأقل حدة وانفعالاً، وتفكيره أكثر عقلانية وأقل طيشاً. لست في معرض بحث طبي، أعرف سلفاً أنه لا يقوم على قواعد طبية، ولكنني أريد استذكار تلك الفرضية، للوصول إلى ظاهرة تغشى الإنسان العربي وتُربك عليه تفكيره وتدبيره. هذه الظاهرة هي الانفعال والاضطراب الفكري والعاطفي والمسلكي، في تصرفاتنا الخاصة والعامة، بحيث أصبحت سمة غالبة في «خُلقنا القومي» و»مزاجنا الحياتي».

النقاش، حتى بين الاقرباء والأصدقاء، سرعان ما يتحول إلى صخب وضجيج يضيع معه الحوار الرزين والتقييم السليم، وتُهدر آلاف الوحدات الحرارية في طاقات صوتية تتبدد في الهواء. كذلك الحال في الاجتماعات والمؤتمرات العربية على كافة المستويات، إذ سرعان ما تنقلب المناقشات إلى درجة من الحدة، تفسد على المشتركين الاستفادة أو الإفادة مما يطرح من آراء، وتقييم وتصورات، بحيث أصبحت تلك المؤتمرات عبئاً يحاول كل من استطاع تجنبه.

لماذا كل هذا؟ هل من المعقول أن يكون الإنسان العربي، قد وصل إلى مرحلة كراهية أخيه العربي، وليس مجرد الخلاف في الرأي معه؟ رغم المقولة القائلة بأن الخلاف في الرأي، لا يُفسد للود قضية!

أم أن السبب الحقيقي هو الدم الحامي الذي يجري في عروق بني يعرب، بحيث يحرمهم من نعمة الحوار، والأخذ والعطاء، والقناعة والاقتناع، والقبول بالرأي الأصوب، ولو جاء هذا الرأي من الطرف المحاور الآخر. كنا نعيب على البريطانيين

ما هو معروف عنهم من «برودة الدم» ، علماً بأن تلك البرودة الحرارية هي التي ولّدت الطاقة الحرارية التي ترجمت إلى قوة ، ومكنتهم من العيش والتعايش في جزرهم ، في جوٍّ من الوئام والاستقرار ، رغم الخلافات الحادة التي تسود مجتمعهم ، كما تسود بداهة كل مجتمع من المجتمعات ، وبالتالي تُتيح لهم العمل الهادئ الهادف الفعال ، لتحقيق أهدافهم ومصالحهم القومية ، في السلم والحرب على السواء . وما ينطبق عليهم ينطبق على غيرهم من الشعوب ، ذوات «الدم البارد» ، وفي مقدمتهم الشعوب الاسكندنافية . الحوار الهادئ الهادف هو شرط أساسي لنجاح النظم الديموقراطية ، وإلا ستنزلق تلك النظم إلى فوضى عارمة تؤدي في نهاية المطاف إلى ردة فعل وإلى حكم سلطوي جائر ، يبدو أقل فداحة من بلاء الفوضى .

كنا نحلم في شبابنا ، وبعد تحقيق الاستقلال ، بتوحيد الأقطار العربية ، المستمدة من تاريخ العرب وتراثهم وقيمهم الروحية ، والمتطلعة إلى مجتمعات تسودها الحرية الحقيقية والعدالة والتكافؤ في الفرص ضمن القانون ، والآخذة بمفاهيم ومعطيات التقدم الحديث ، في علومه وأساليبه ونظمه وآلياته في بناء الأمة ، والمساهمة في ركب الحضارة الصاعدة دوماً إلى آفاق جديدة لا متناهية من المعرفة والرقي والعيش الأفضل . كنا نؤمن بأن الاستقلال هو البداية وليست النهاية ، وأن الهدف النهائي هو الانتقال بالأمة في معارج القوة والتقدم والرخاء . كنا نعتبر إقامة جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ مجرد خطوة متواضعة نحو تحقيق الوحدة الحقيقية التي كنا نصبوا إليها ، والتي كانت قائمة بالفعل في إطار السلطنة العثمانية ، حيث لم تكن توجد حدود أو سدود تمزق أوصالها أو تحد من تنقلات مواطنيها ، على امتداد الوطن العربي الكبير من الخليج إلى المحيط بل كان هنالك تصور بأن تتكون الوحدة العربية من أربعة كيانات اتحادية هي: الهلال الخصيب ، ويضم العراق وبلاد الشام ، الجزيرة العربية بسائر مكوناتها ، واتحاد وادي النيل ، ويضم مصر والسودان ، والمغرب العربي ، ويضم الجزائر والمغرب وتونس وليبيا وموريتانيا .

كانت نقطة الانطلاق أن الوحدة أو الاتحاد أو التعاون العربي الأوثق، يجب أن يقوم على أسس دراسات علمية وواقعية للمجتمعات العربية، من حيث النظم السياسية، والمبادئ الاقتصادية، والمفاهيم الاجتماعية، مستلهمين المبادئ التي كان أول من جاء بها ابن خلدون، فيما يتعلق بالمجتمعات وأهميتها في اتخاذ مختلف القرارات والتوجهات.

وليس أقل أهمية عن ذلك، أن تظل القومية العربية، كما كانت، تعبيراً شاملاً واسعاً عن وجود الأمة العربية، على أساس أنها وطن ولغة ووعي وتراث ومنطقة حضارة، ولها أسس ثابتة ترتكز عليها، وتضرب بعيداً في أعماق تاريخنا، وأن لا تضيق آفاقها بحيث تربط بمذاهب أو مبادئ اقتصادية أو اجتماعية مُعينة. فالقومية العربية -حقيقة أزلية- هي وجود الوطن والأمة - بينما النظم أو المذاهب الاجتماعية أو الاقتصادية، تتغير بتغير الزمان والمكان، والتقدم العلمي والتكنولوجي المتواصل.

كذلك، أن تقوم الدعوة إلى الوحدة، أو الاتحاد، أو التعاون العربي الأوثق، على أساس تقدير عميق للطبيعة البشرية، من حيث نزوعها للتعاون من ناحية، وعزوفها في الوقت ذاته عن أشكال التمييز أو التفضيل أو الخضوع للهيمنة سواء داخلية أو خارجية، ومهما كانت أسبابه أو دوافعه من ناحية أخرى. يجب أن تبنى الوحدة أو الاتحاد أو التعاون الوثيق، على أساس المساواة التامة في الحقوق والواجبات.

وإذا كان التفهم ضرورياً للحاكمية الصالحة داخل القطر الواحد، والمجتمع الواحد، فإن ضرورته أكثر إلحاحاً في تنظيم العلاقات، بين أقاليم ومجتمعات وشعوب، تتباين أمزجتها، وتتعدد تقاليدها المحلية، وإن كانت في جوهرها، جزءً من تراث تاريخي واحد.

ويجب أن تتبناها جموع الأمة، بعزيمة وتصميم، مُنبعث من وعي عميق وقناعات راسخة، لا أن تستقطب حول شخص واحد زائل، أو فئة، أو نظام حكم مُعيَّن.

كما يجب أن يكون السبيل لتحقيق الوحدة أو الاتحاد أو التعاون الأوثق، هو سبيل المحبة والإخلاص والاحترام المتبادل. فلم تكن الكراهية يوماً، سبيلاً فعالاً لتحقيق أي هدف إيجابي. لذا، فإن واجب كل دولة عربية، أن تقيم علاقاتها مع شقيقاتها، على أساس التعامل الحُر المسؤول، على الصعيدين الرسمي والشعبي، وأن تبتعد عن حملات الكراهية التي تؤجج الصراعات والأحقاد بين أبناء الأمة الواحدة.

لقد تمت محاولات عدة لتحقيق أطر متقدمة من الوحدة العربية، إبان نصف القرن الماضي، لعل أجرأها قيام الجمهورية العربية المتحدة، التي جمعت مصر وسوريا في وحدة حقيقية كاملة ما بين ١٩٥٨ و١٩٦١، بيد أن تلك الوحدة المفصلية تعرضت إلى الانفصال بعد أقل من ثلاث سنوات على اقامتها، بسبب سوء إدارتها وعدم مراعاتها للمبادئ المجتمعية التي أشرت إليها، وإلى خصوصيات المجتمعات العربية المختلفة، والمساواة في الحقوق والواجبات بين الإقليم المركز المتضخم (مصر) والإقليم الآخر (سوريا).

كذلك، أقيم اتحاد عربي كامل بين العراق والأردن، حيث أقيمت حكومة مركزية تمثل فيها القطران بالتساوي، إلى جانب حكومة محلية لكل من القطرين، ولكن تلك الوحدة انهارت عام ١٩٥٨، في أعقاب الانقلاب العسكري في العراق، الذي قاده عبد الكريم قاسم، والذي أطاح بالنظام الملكي، وأدخل العراق في دوامات متلاحقة من الانقلابات، والقلاقل والحروب وحكم الحزب الواحد. وقد نجا الأردن من تداعيات ذلك الانقلاب، رغم كونه شريكاً أساسياً فيه، ورغم وجود قوات عراقية على أرضه وتواطؤ عسكري محلي تم اكتشافه في الوقت المناسب.

وقد ظلت الوحدة الاندماجية بين فلسطين والأردن، عام ١٩٥٠ في أعقاب نكبة فلسطين، مثلاً يحتذى به كإطار متقدم للوحدة الفعالة، بيد أن هذه الوحدة الاندماجية المباركة أيضاً ذهبت ضحية حرب ١٩٦٧ الكارثية، والتي أسفرت عن سقوط الضفة الغربية بما فيها القدس، تحت الاحتلال والاستيطان الإسرائيلي العدواني.

وجرت محاولات جادة لإقامة شكل من أشكال الاتحاد المتقدم في المغرب العربي تحت اسم «الاتحاد المغاربي» يضم المغرب والجزائر وتونس وليبيا وموريتانيا. بيد أن هذا الاتحاد الإقليمي العربي تصدَّع أيضاً، على مذبح الخلافات القائمة بين أنظمة دول الاتحاد، والنزاع بين الجزائر والمغرب، حول مصير الصحراء الغربية، التي تعتبرها المغرب جزءاً من أراضيها، بينما تدعو الجزائر إلى استقلالها في إطار جمهورية الصحراء العربية.

ونجحت وحدة اندماجية أخرى بين اليمن الشمالي، وجنوب اليمن الذي كان منفصلاً عن جسم الوطني اليمني، نتيجة وقوعه في قبضة الاستعمار البريطاني. وقد تمت الوحدة بين الشمال والجنوب بزوال الاستعمار، وتوافق زعماء الإقليمين على الوحدة. بيد أن هذه الوحدة، واجهت، وما زالت تواجه حركات جنوبية انفصالية، بسبب شعور الجنوب بتهميشه في إطار الوحدة، وتركز السلطة وما يصاحبها من منافع وامتيازات، في أيدي الحكومة المركزية في الشمال. إنها نفس عوامل الانفصال التي أدت إلى انهيار الجمهورية العربية المتحدة، بسبب مركزية الحكم والاستئثار به، وغياب المساواة بين الأقاليم المتحدة، وهو ما يدعو إلى دراسة متعمقة حول العوامل التي تؤدي إلى تعزيز أواصر الوحدة من جهة، أو إلى إضعافها وانهيارها من الجهة الأخرى.

ولم يبق الآن من أطر الوحدة المتقدمة العاملة سوى مجلس التعاون الخليجي، الذي يضم المملكة العربية السعودية، والإمارات العربية المتحدة، وقطر والكويت والبحرين، وقد يتسع إطاره الجغرافي في المستقبل ليضم العراق واليمن ذوات الثقل السكاني الكبير، وهو ما يشكل عائقاً أمام اندماجهما في مجلس التعاون الخليجي في المرحلة الراهنة من تطور مجتمعات تلك الأقاليم.

إنني، ومنذ نعومة أظافري أؤمن إيماناً عميقاً بوحدة الأمة العربية، ومع ذلك، وعندما أنظر إلى الوراء، على امتداد العقود الستة الماضية، نظرة موضوعية متفحصة،

فإنني أدرك أهمية وجدوى اللامركزية، وحتى أهمية شكل من أشكال الاستقلال الذاتي، ضمن إطار اتحادي أوسع.

أمامنا أنماط متعددة مختلفة للاتحاد بين شعوب تجمعها مصالح مشتركة، بل وحدة مصير في بعض الأحيان. هنالك الولايات المتحدة الأمريكية، التي نجحت نجاحاً باهراً بالجمع بين المركزية واللامركزية ممثلة بحكومة فدرالية تمثل جميع الولايات والأطياف، وحكومات محلية في كل ولاية من الولايات، مع توازنات دقيقة في الكونجرس تجمع بين الثقل السكاني في مجلس النواب من جهة، والمساواة بين الولايات الخمسين في مجلس الشيوخ من جهة أخرى. لم يتم هذا الإنجاز بسهولة، فقد خاضت الولايات المتحدة حرباً أهلية طاحنة في القرن التاسع عشر، من أجل الحفاظ على تلك الوحدة، رغم الثمن الباهظ الذي تكبدته في تلك الحرب الضروس. كما أن «وعاء الصهر» بين مختلف أطياف هذا الشعب المهاجر، ساهم مساهمة كبرى في الحفاظ على تلك الوحدة. يضاف إلى ذلك نظام حكم واحد، وقوانين موحدة في جوهرها، وإن اختلفت تفرعاتها بين ولاية وأخرى، في شؤون تنظيمية معيشية، غير جوهرية.

واضح أن الشعوب العربية، وإن كانت تنتمي إلى تراث تاريخي وقيمي واحد، ليست ناضجة في المرحلة الراهنة، لإقامة ولايات عربية متحدة، وعليها أن تحقق نماذج أقل طموحاً، وإن كانت أكثر تقدماً من إطار الجامعة العربية، الذي يعتبر تنظيماً إقليمياً كمنظمة دول أمريكا اللاتينية، والاتحاد الإفريقي، وغيرهما من التكتلات التي أقيمت بين دول آسيا في العقود الأخيرة.

الإطار الأكثر عملية وجدوى، لتحقيق أقصى حد ممكن من الاتحاد، دون التعرض لمساوئ الاتحادات غير المدروسة، والتي أثبتت فشلها في مختلف التجارب الوحدوية العربية، خلال نصف القرن الماضي، هو إطار المجموعة الأوروبية الذي وحَّد طاقات خمسمائة مليون نسمة من سكان القارة الأوروبية، في بوتقة جيوسياسية ودفاعية واقتصادية وثقافية، رغم تعدد ثقافات ولغات واثنيات ومذاهب تلك الشعوب، التي

تضم ثمان وعشرين دولة. وربما أهم من ذلك كله، طي صفحة الحروب والنزاعات والصراعات الدموية التي ذهب ضحيتها عشرات ملايين البشر بين دول هذه القارة «العجوز»، تمثلت في أبشع صورها في الحربين العالميتين الأولى والثانية ما بين ١٩١٤-١٩١٨، و١٩٣٩-١٩٤٥.

وعندما ندعو إلى اقتباس هذا الإطار من الاتحاد، فإننا لا نتحدث من فراغ. فقد وُضعت بذور مثل هذا الاتحاد في ميثاق جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥، كما أن أجيالاً متعاقبة من القادة العرب، حاولت إقامة الهياكل والأطر التي تجسد ذلك الاتحاد عملياً وعلى أرض الواقع. فكان إقامة ميثاق الدفاع العربي المشترك، وميثاق الوحدة الاقتصادية في أواسط عقد الخمسينات من القرن العشرين الماضي، تزامنا مع إقامة هياكل مماثلة في المجموعة الأووبية مثل حلف الناتو والاتفاقيات الاقتصادية الاتحادية التي وصلت في يومنا هذا إلى التعامل بعملة نقدية واحدة هي اليورو، والتعاون الفعال في إنقاذ الدول الأوروبية المتعثرة اقتصادياً.

وقد انطلقت المجموعة الأوروبية في كافة ميادين العمل الاتحادي، بما في ذلك التشريع، والبرلمان الموحد، ومجالس حقوق الإنسان، وغير ذلك مما لا حاجة هنا إلى حصره. وحسبنا أن المواطن الأوروبي يستطيع التنقل من دولة أوروبية إلى أخرى دون ما حاجة إلى فيزا أو أية حدود أو سدود تقف عثرة أمام اندماجها. ولدى القارة الأوروبية شبكة مواصلات برية وجوية وسكك حديدية تجعل التنقل بين حدودها أمراً ميسراً لنقل البضائع والأفراد دونما أي عائق. بل إن المملكة المتحدة وفرنسا ارتبطتا باتصال سككي تحت بحر المانش، يجعل التواصل بين الجزر البريطانية والقارة الأوروبية انتقالاً روتينياً يلغي الحاجز المائي المتلاطم الأمواج.

كيف يمكن تحقيق اندماج سياسي ودفاعي واقتصادي واجتماعي وثقافي تنضوي تحت لوائه مجموعة عربية عدد سكانها ثلاثمائة وخمسين مليوناً، سوف تتضاعف

إلى سبعمائة مليون نسمة في غضون عقدين أو ثلاثة عقود؟ كيف يمكن إعطاء هذه المجموعة السكانية الضخمة معنى حقيقياً بحيث تحتل هذه المجموعة العربية المكانة التي تليق بها بين مجموعات الأمم الأخرى، أقل منها عدداً وتراثاً وتاريخاً وموارد وطاقات؟

الاتحاد أو الاندماج أو التعاون الاقتصادي الوثيق، هو الأسلوب الأفعل لإقامة مثل هذا الاتحاد، القائم على المصالح المشتركة، ليس بين دولها فحسب، ولكن بين جموعها وشعوبها ومصالحها وفعالياتها وأفرادها في كافة ميادين الحياة. لقد تجاوزت القارة الأوروبية صراعاتها وحروبها الدامية، من خلال دمج مصالح بلدانها المشتركة، بدءً من إقامة مجموعة الفحم والفولاذ بين ألمانيا وفرنسا في منتصف خمسينات القرن الماضي، مروراً وتوسعاً تدريجياً مبرمجاً إلى ما أصبحت عليه اليوم. ويستطيع عالمنا العربي أن ينتهج النهج ذاته بدمج فعالياته الاقتصادية والسياسية والثقافية والدفاعية والتشريعية وغيرها.

يستطيع العالم العربي بإمكانياته الحالية، ربط أقاليمه جميعها من المحيط إلى الخليج بخطوط سكك حديدية سريعة متطورة، بحيث تتيح لأبناء هذه الأمة تنقل مواطنيها وبضائعها وخدماتها وطاقاتها الدفاعية، كما تفعل المجموعة الأوروبية، والولايات المتحدة والهند وغيرها من التكتلات البشرية الكبيرة.

يستطيع العالم العربي أن يتفق على استغلال إمكاناته الزراعية، وبجهود واستثمارات مشتركة بحيث يحقق الأمن الغذائي لمواطنيه، بدلاً من البقاء عالة في غذائه على غيره. أنا لا أفهم إطلاقاً أن بلداً كبيراً كمصر، بطاقاته البشرية الهائلة ومياهه الوفيرة وأراضيه الشاسعة، لا يستطيع إنتاج لقمة عيشه من الخبز، ويظل تحت رحمة أمريكا وأستراليا وأوكرانيا وغيرها في تأمين قوته.

ويستطيع العالم العربي إقامة مجمعات صناعية كبيرة في الحديد والصلب والألمنيوم وغيره من الصناعات الثقيلة، بحيث يشكل تكتلات ذات وزن في التجارة العالمية وفي التصنيع مثلما يمثل حالياً ثقلاً رئيسياً في مجال الطاقة، والتي سوف تتطور إلى طاقة شمسية مستدامة. كذلك الأمر في الصناعات المتوسطة والخفيفة، وله فيها استثمارات غير قليلة. إسرائيل، على صغر حجمها، تصدر مختلف أنواع الأسلحة المتقدمة إلى العالم بمليارات الدولارات. فأين نحن من ذلك؟ وماذا أصبح مصير مشروع الهيئة العربية للتصنيع الحربي الذي أنشئ في ستينات القرن الماضي؟ هل أنتجنا طائرة عربية مدنية أو عسكرية واحدة أو دبابة أو مدفعاً أو صاروخاً يساهم في دفاعنا المشترك وتصدير ما يفيض منه إلى الخارج، علماً بأن منطقتنا العربية من أكبر مستوردي السلاح وبمئات مليارات الدولارات؛ أليست هذه صناعة رابحة؟ السويد التي لا يزيد سكانها عن عشرة ملايين تفعل ذلك بكفاءة عالية فماذا ينقصنا؟

مُحزن حقاً أن موقعنا بين الخمسمائة أفضل جامعة في العالم هو في الذيل منها، هذا إذا أحرزت أي منها موقعاً بين تلك الجامعات. التعليم في أقطارنا بكافة يحتاج إلى هزة زلزالية تخرجه من تخلفه وجموده وقصوره. شعبنا ببساطة لا يقرأ، رغم قدرته على القراءة، وتراه في ذيل تصنيف الأمم قراءة وتأليفاً وترجمة وتفاعلاً مع الحضارة العالمية.

أين مراكز الأبحاث العلمية الراقية التي يشار إليها بالبنان كمعهد برنستن للأبحاث المتقدمة، الذي أعرفه، وغيرها العشرات بل والمئات على امتداد العالم. كم تخصص دولنا للبحث العلمي مقارنة بشعوب العالم المتقدمة، وبجوارنا إسرائيل وما تمثله لأمتنا من تحديات مصيرية!

لا أريد الاسترسال فعناصر النهضة المرجوة معروفة ولا تحتاج إلى مزيد يدل عليها. ليس مطلوباً منا أن نخترع من جديد البخار أو الآلة التي تصنع الآلة، أو ما توصل إليه العالم اليوم في علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والعلوم الإنسانية بشكل عام بحيث

أصبح العالم يعيش ثورة حياتية مستمرة متصاعدة لا مجال معها من التقاط الأنفاس ، والتي من شأنها أن تُغيِّر أنماط حياة الإنسان تغييراً شاملاً في هذا الكوكب .

وحتى يتسنى لنا تحقيق ما تقدم ، كلياً أو جزئياً ، علينا أن نبلور هويتنا القومية والروحية والثقافية بحيث تعيننا على استيعاب مستجدات العصر وطرائقه وعلومه ، بدلاً من شدّنا إلى الوراء ، نتيجة فهم قاصر لجوهر ثقافتنا وعقيدتنا وتاريخنا وموقعنا بين الأمم . أمامنا الصين والقارة الهندية واليابان وجنوب شرق آسيا وبعض أقطار أمريكا اللاتينية ، تتسابق في إحراز التقدم ، ولا تسمح للماضي بالسيطرة على الحاضر أو المستقبل ، متجاوزة جميع العوائق التي تقف في طريقها . فهل نظل وحدنا في مؤخرة الركب! ونحن الذين حثّنا ديننا على القراءة والعلم والعمل واكتشاف مكنونات الكون وخالقه جل جلاله!

لقد أفردت في كتابي عن القومية العربية الفصول الأخيرة لبحث القومية العربية والتغير الاجتماعي ، والعوامل المقررة للتغير الاجتماعي .

وقد أكد الكتاب على الأهمية القصوى للعوامل البشرية وهي العوامل الداينمية في التغيير الاجتماعي . ففي حياة الأمم قوى ظاهرة وباطنة ، روحية وعقلية يصعب قياسها وتقييمها ، وهي القوى التي تدفع أمة ما إلى التقدم والرخاء ، وأمة أخرى إلى الجمود والتخلف . وقد أوردت أمثلة على ذلك في تجارب الأمم الأخرى .

الخطوة المنطقية الأولى التي يتوجب على أمتنا اتخاذها ، هي إزالة «مجموعة الستارات الحديدية» التي تفصل بعضهم عن بعض ، إذا أرادوا أن يسهموا كأمة في الحلبة الدولية ، على قدم المساواة النسبية مع الأمم الأخرى . والخطوة الحيوية الثانية ، هي انتهاج التوجهات والمواقف الاجتماعية – النفسية التي تقوم عليها الحضارة العقلانية الحديثة ، بدلاً من الموروثات المتخلفة التي تراكمت علينا منذ أفول حضارتنا العربية الإسلامية المشرقة قبل مئات السنين . ولنذكر أنه حتى عام ١٤٩٢ عندما سقطت آخر

معاقلنا الحضارية في غرناطة، كانت الأندلس تتقدم حضارياً ومعيشياً على مختلف بلدان أوروبا، والتي كانت تبعث بتلامذتها إلى معاهد الأندلس ومكتباتها وعلمائها للتعلم على أيديها.

نحن في حاجة إلى قيادات واعية هادفة طموحة، تأخذ بأسباب التقدم الحقيقي في كافة الميادين. ولكن مثل هذه القيادة لا يمكن أن تنشأ أو تترعرع، إلا في ظلال مجتمع قادر على استيعابها والتفاعل معها، لا محبط مقيد لانطلاقتها. وكما تكون الأمة يُولَّى عليها.

وبعد فإنني أتوقف هنا عن مزيد من السرد، لأفسح المجال أمام كتابي الأصلي عن الأمة العربية: فكرتها – نشأتها – تطورها وتطلعاتها – ومع أن لي بعض الملاحظات على الترجمة العربية للكتاب كما وضعته باللغة الإنجليزية، فإنني أقدر للأستاذ عبد اللطيف شرارة جهوده المميزة المشكورة في هذه الترجمة، ومراجعها الأستاذ برهان الدجاني. فالكتاب يحتوي على مصطلحات ونظريات لم يكن من السهل إيجاد مرادفات لها بلغتنا العربية المباركة.

وأملي أن تجد الأجيال الصاعدة في الكتاب، ما يعينها على التمكن من هويتها القومية وتراثها الأدبي والروحي الأصيل، وأساطين نهضتها الفكرية الحديثة.

المسهمون في هذا الكتاب

المؤلف : الدكتور حازم زكي نسيبة

حصل على شهادة البكالوريوس في العلوم السياسية من الجامعة الامريكية في بيروت ، وعلى شهادتي الماجستير والدكتوراه من جامعة برنستن بالولايات المتحدة الامريكية . شغل عدة مناصب حكومية هامة في المملكة الاردنية الهاشمية منها عضوية لجنة الهدنة المشتركة ، ووكالة وزارة الانشاء والتعمير ، ووكالة وزارة الاقتصاد، ونيابة رئاسة مجلس الاعمار . وهو الآن وزير للخارجية.

وقد ترجم الى الانجليزية كتابين هامين هما : الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، وفلسفة التشريع في الاسلام .

المقدم : الدكتور قسطنطين زريق

من مواليد مدينة دمشق سنة ١٩٠٩ . حصل على شهادة البكالوريوس من الجامعة الامريكية في بيروت سنة ١٩٢٨ ، وعلى شهادة الماجستير من جامعة شيكاغو سنة ١٩٢٩ ، وفي السنة التالية حصل على شهادة الدكتوراه في الآداب واللغات الشرقية من جامعة برنستن .

وقد عاد بعد تخرجه الى الجامعة الامريكية في بيروت استاذاً للتاريخ العربي ، واستمر يقوم باعباء مسئولياته العلمية والتربوية خمسة عشر عاماً الى ان لبى دعوة الحكومة السورية لشغل منصب مستشار اول للسفارة

السورية في واشنطن سنة ١٩٤٥ ، وفي سنة ١٩٤٧ عيّن وزيراً مفوضاً لسورية في الولايات المتحدة الامريكية ، واشترك عضواً بارزاً في الوفد السوري لدى هيئة الامم المتحـــدة . غير ان الحياة الجـــامعية ما لبثت ان اجتذبته مرة اخرى الى الجامعة الامريكية في بيروت فعاد اليها في سنة ١٩٤٧ نائباً لرئيسها.

وفي سنة ١٩٤٩ لبّى دعوة اخرى للحكومة السورية عندمـا قبل منصب رئاسة الجامعة السورية ، واستمر في عمله الجديد مدة ثلاث سنوات عاد بعدها الى منصبه في الجامعة الامريكية .

وقد شغل بين سنتي١٩٥٤ و ١٩٥٦منصب رئاسة الجامعة بالوكالة واستمر في عمله هذا الى ان طلب مؤخراً التخلي عن مسئولياته الادارية والانصراف الى التعليم ، فاجيب الى طلبه وعين استاذاً ممتازاً للتاريخ ، وهو الآن يقوم باداء الرسالة التربوية التي وقف عليها حياته .

من مؤلفاته : « الوعي القومي » ، « معنى النكبة » ، « نحن والتـاريخ » بالاضافة الى العديد من الدراسات والمقالات والترجمات العلمية .

المترجم : عبد اللطيف شرارة

اديب معروف ، عمل في التدريس في مدارس لبنـــان الرسمية مدة عشر سنوات . وُعني في حياته الادبية بقضايا الادب والاجتماع والتربية وعلم النفس . له مؤلفات عدة منها « روح العروبة » ، « في القومية العربية » ، « برنارد شو : العقل الساخر »

وهو يشغل اليوم منصب رئاسة قسم التنسيق في دار الكتب اللبنانية .

المراجع : برهان دجاني

سبق ان عرفنـا به وبجهوده العلمية في الكتب الكثيرة التي ترجمها وراجعها لهذه المؤسسة .

المقـــدمة

يسرني ان ارى الترجمةالعربية لكتاب الدكتور حازم نسيبة The Ideas of Arab Nationalism ، وقد نفدت طبعتها الاولى ، وأعدّت للظهور في طبعة ثانية . ولهذا السرور والارتياح سبب مزدوج : خاص وعام . اما الخاص فهو رابطة الصداقة والسعي العلمي التي تربطني بالدكتور نسيبة . فلقد عرفته طالباً في بعض دروسي في الجامعة الاميركية في بيروت ، وخبرت فيه صفات الجد والمثابرة ، والتحقيق والتدقيق ، والنقـد والاتزان التي نمت بالمرانة والمتابعة وجاءت تبدو جلية في هذا المؤلف الذي تنـــاول فيه موضوعاً صعب القياد وعالجه بكل حصافة ورجاحة .

اما السبب العام فهو اغتباطي باقبـــال القراء على هذا النوع من البحث الدقيق الذي يتطلب امعـــاناً في النظر واعمـــالاً مستمراً للفكر ولا تأتي متابعته يسيرة طيعة . ان لموضوع الكتاب سحره واثره في النفس مهما يكن موقفنا من القومية العربية كعقيدة او كدعوة . ذلك ان هـذه الدعوة هي من اهم القوى التي ما فتئت منذ قرن من الزمن تحرك القلوب وتثير المطامح والامال وتحدث التبدلات والتطورات في البلاد العربية جمعاء . فلا بدع ان يقبل ابناء هذهالبلاد على قراءة ما يكتب فيها . على ان اقبالهم على مثل هذا الكتاب– على رغم وعورة مسلكه وكونه مترجماً عن لغة اجنبية وعدم تعرضه (لصدوره

عام ١٩٥٦) للتطورات الهامة التي حدثت لهذه القضية في السنوات الاخيرة — دليل على استساغتهم للبحث المتجرد المتزن في هذه القضية التي تثير في نفوسهم اعمق النوازع ويرتبط بها مصيرهم أشد ارتباط .

لم يسلك الدكتور نسيبة في بحثه هذا مسلك المدافع عن القومية العربية ، وان كان ليس ثمة شك بإيمانه بها ، ولم يتخذ الاساليب الخطابية او العاطفية ، بل حاول ان يتتبع ، باسلوب علمي متقص رصين، نشأة هذه الرابطة القومية وتطورها والعوامل التي تستند اليها والصيغ التي حاول المفكرون ان يبرزوها بها ، كل ذلك في سبيل تكوين صورة صادقة عنها تطابق واقعها وتفي بمتطلبات البحث التاريخي والتحليل الاجتماعي . وان المرء ليغتبط بان هذا البحث قد لقي — على رغم العقبات التي ذكرتها آنفاً — ما لقي من قبول عند القراء ومن انتشار بينهم .

ولست اريد ، في هذه الكلمة التي طلب الي ان اقدم بها للطبعة الثانية من ترجمة الكتاب العربية ، ان اعرض ما للكتاب من مزايا وحسنات ، او ان اشير الى المواضع التي تحتمل مزيد تجويد او استكمال — سواء في هذا الاصل الذي وضعه الدكتور نسيبة او الترجمة التي قام بها الاستاذ عبد اللطيف شرارة وراجعها الاستاذ برهان دجاني . بل اترك هذا للنقاد الذين تناولوا هذا الكتاب، اصلاً او ترجمة ، او الذين سيتناولونه بعد ظهور هذه الطبعة الجديدة ، فيقومون بمهمتهم في دراسته ونقده والادلاء بآرائهم فيه . غير اني مطمئن الى انهم سيخرجون من دراستهم وهم راضون عن الجهد البالغ الذي بذل في البحث وفي الترجمة ، وحامدون للمؤلف وللمترجم وللمراجع هذا النتاج الذي يتصف بمجمله بالجودة والافادة .

وحسبي في هذه المقدمة ان اشير الى بعض فكر اساسية عن القومية العربية

بوجه خاص ، والقومية بوجه عام ، اغتبطت بان وجدتها منسابة في ثنايا الكتاب تميز اتجاه المؤلف في بحثه وتقصيه . وهي فكر يحسن بنا ان نذكرها ونوليها ما تستحق من اعتبار لأنها تفسح لنا مجالات الفهم الصحيح والعمل السليم في هذا الحيز الهام من تفكيرنا وسعينا في هذه الايام .

من هذه الفكر ان القومية العربية ليست شيئاً فريداً في التاريخ ، وانما هي واحدة من روابط ودعوات قومية متعددة ظهرت عند شعوب مختلفة في الماضي الحديث وفي الحاضر الذي نعيشه اليوم . لكل قومية خصائصها الناتجة عن محيط شعبها الطبيعي وتاريخه وثقافته وعلاقاته بغيره من الشعوب وآماله ومطامحه . ولكنها كلها تشترك في مظاهر عامة من حيث الغايات المنشودة والعوامل المؤثرة والمسالك المتبعة والنتائج المحققة او التي يرجى تحقيقها . فمن الخير اذن عند دراستنا للقومية العربية او لأية قومية اخرى الا نقيم حولها الحواجز والسدود فنقصر نظرنا عليها وننسى او نتناسى وجوه الشبه بينها وبين الحركات والفكر القومية الاخرى ، وتفاعلها وما يتصل من هذه بها ، ووضعها الخاص ضمن الاوضاع القومية بشكل عام . ان هذا النظر المقارن الذي اشار اليه الدكتور نسيبة والذي حاول ان يحدد غاياته ومتطلباته قمين بأن يأتي بفائدة جليلة للباحثين بتوسيع افقهم واحلال موضوعهم في نطاقه الصحيح . وهو قمين ايضاً بان يتيح للعاملين مجال الانتفاع من خبرة الغير ومن عبر الاحداث التي تقلبت على الشعوب في مراحل تطورها المتماثلة .

ومن هذه الفكر الاساسية ايضاً ان القومية ليست دعوة او رابطة سياسية فحسب . ذلك انها تتناول حياة المجتمع بكاملها محاولة تنظيمها وتوجيهها الى الغاية المرجوة . ولذا لا سبيل ، من الناحية الفكرية ، الى فهم وضع من الاوضاع القومية على ضوء الاراء والحركات السياسية التي تبدو فيه وحدها ،

بل لا بد من النظر في الاحوال الاقتصادية والاجتماعية والعقلية والأدبية التي تميز هذا الوضع بالذات . وكذلك ، فان كل دعوة قومية تخلو من مضمون اقتصادي واجتماعي وعقلي وأدبي تبقى ضئيلة الاثر قليلة الجدوى ، وبخاصة في هذا العصر الذي زخرت فيه قوى الحياة وتنبهت الافراد والشعوب الى حقوقها ومطالبها . وبهذا المقياس — بمقياس سعة المضمون واصالته - تقاس قيمة الفكرة القومية والعمل القومي .

وعلى هذا، فان دراسة اية فكرة قومية لا تتم بالبحث التاريخي او السياسي وحده ، وانما بمعالجة تجمع وسائل العلوم الاجتماعية كلها . وهذا ما نبه اليه الدكتور نسيبة وحاول القيام به في تحليله للقومية العربية . ومعناه ان بحث هذا الموضوع يتطلب مشاركة من الاختصاصيين في شتى شؤون الاجتماع ،بأوسع معاني « الاجتماع » واعمقها . فما قولنا اذن بصوغ الفكرة القومية ذاتها ، او بالجهد القومي الرامي الى تحقيقها. ان هذا او ذاك يتطلب اوسع مشاركة ممكنة من جميع الذين تؤهلهم كفاءاتهم العلمية لان يسهموا فيه بنصيب .

والفكرة القومية لا تنمو بالنظر والدراسة فحسب ، بل بالاختبار العملي ايضاً . انها تأتي ، كغيرها من الفكر والحركات التي انتشرت في التاريخ ، نتيجة للتفاعل بين النظر والعمل ، بين التأمل والاختبار . ولذا فالاحداث التي يتعرض لها مجتمع من المجتمعات ، وكيفية تصدي قادة المجتمع وجمهوره لهذه الاحداث ، ذات اثر في تكوين الفكرة القومية التي تسوده وفي تطويرها . ومع ان الدكتور نسيبة قد حاول تبيان اثر التطورات السياسية التي مرت بها البلاد العربية في الفكر القومي العربي ، فقد كنت اتمنى لو افسح المجال — عند تحليله لهذا الفكر — لمناهج الاحزاب التي عملت في الميدان القومي ، ولآراء قادة السياسة والعمل الذين تحملوا مسؤوليات الجهاد والحكم . ذلك ان هذه وتلك

تمثل وجوهاً من الرأي والاختبار تختلف عن مواقف رجال الفكر الذين اقتصر عليهم المؤلـف اوكاد . ومهما يكن من امر ، فان العبرة الباقية هي في حيوية التفاعل بين الفكر والعمل ، في هذا النطاق وفي كل نطاق آخر، والتي تميز الفكر الصحيح والعمل المنتج والحياة الخصبة الجامعة لهما .

واخيراً، يحسن بنا ان نذكر ان الفكرة القومية –اية فكرة قومية– تتطور بتطور المجتمع . فالفكرة القومية العربية لم تنشأ تامة ، بل لا نستطيـع ان نقول انها بلغت اليوم او ستبلغ يوماً مرتبة التمام او الكمال . لقد كانت لها بذورها في الماضي البعيد ونمت هذه البذور نمواً بطيئاً في عصور طويلة لم تعرف القوميات الى ان بدأت تتفتح في عهد قريب بفعل عوامل داخلية وخارجية لا مجال لتعدادها هنا. وهاهي تتطور بتطور المجتمع العربي، وبفعل الأحداث التي تتلاحق في سائر انحاء العالم. وكلما تبدلت الاوضاع الداخلية والخارجية تأثرت هي بشكل من الاشكال. ومن هنا عبرتان : الاولى ان الفكرة الحية هي فكرة دينـامية لا جامدة ، وكذلك المجتمع الحي . والثـانية ان الفكرة – قومية كانت او غير ذلك – تبقى وتنمو وتقوى بقدر ما تستجيب لتطورات عالمها المحدود والعالم الاوسع وبقدر ما تسهم ، من جهتها ، في هذه التطورات .

ها هي ذي بعض الامور التي رأيت من الفائدة تأكيدهـا في هذه المقدمة الموجزة ، والتي اعتقد انها تنطلق من المنهج ذاته الذي اتبعه المؤلف في دراسته وتدفق والنتـائج التي توصل اليها . ولم يبقَ عليَّ الا ان اؤكد كذلك صعوبة الموضوع الذي عاناه المؤلف لان فكره ومبـادئه لم تبلغ بعد درجة من التبلور تيسر مهمة الباحث ، ولانها والاوضاع الاجتماعية التي تتفاعل وإياهـا في تطور مستمر ، وأحياناً في تبدل عنيف. وعليّ ايضاً ان اعترف للمترجم بعسر المهمة التي اخذها على عاتقه لأن المؤلف سلك اسلوباً في التعبير قد تكون املته عليه دراساته

الاجتماعية والفلسفية لا يخضع بسهولة للترجمة ويحوي كثيراً من الاصطـلاحات والصيغ التي لم توجد لها بعد مقـــابلاتها المحددة في العربية . فلكل منهما ما يتوجب من حمد وثناء لما بذل من جهد وما اعطى من نتاج .

١٧ كانون الثاني ١٩٦٢ **قسطنطين زريق**

مقدمة المؤلف

هذا الكتاب محاولة استكشاف للقومية العربية في نشوئها ، وفكرها ، ومواقفها ، واتجاهاتها ، على نحو ما يمكن تبيّن هذه الاشياء في الأبحاث والدراسات الفكرية المعاصرة التي تناولت الموضوع . والشعوب العربية في الشرق الأوسط وشمال افريقية – وهي التي تقطن مجموعة البقاع الممتدة من سورية في الشمال الى السودان في الجنوب ، ومن المحيط الأطلسي في الغرب إلى الخليج العربي في الشرق – تشتمل على السوريين ، واللبنانيين ، والفلسطينيين ، والأردنيّين ، والمصريّين ، والسودانيين ، والليبيين ، والتونسيين ، والجزائريين ، والمراكشيين ، والعراقيين ، والعرب السعوديين ، واليمنيين ، وسكان مشيَخات الخليج العربي . وإن الأكثرية الغالبة من هؤلاء البالغين سبعين مليوناً ليعتبرون أنفسهم عرباً . وهم ، في جهادهم لبناء أسس حياتهم من جديد ، بعد قرونٍ من سبات مدمّر ، يعتنقون القومية العربيّة ، بوصفها حاملة لواء آمالهم وتطلّعاتهم إلى نظام جديد ، يكافحون بضراوة ، في سبيل قيامه .

ولقد كانت الكتب والمقالات حول النشاطات العديدة المتنوّعة التي زخر بها العالم العربي ، طوال نصف القرن الذي فات ، على جانب كبير من الوفرة والغزارة ، بحيث أصبحت تُلزِم كل من يدلي بدلوه في الموضوع ، أن يضيف إليه ما يبرّر خوضه فيه . وعليّ إذ ابدأ هذا الواجب أن أشير إلى أن القدر

المتيسّر من تلك المؤلفات وصفيّ الطابع، مقصور في جملته على الأحداث البارزة، بينا يرمي هذا الكتاب إلى تحليل الأفكار. ولا يتناول القضايا والأحداث بالوصف، إلا بمقدار ما هي مادّة تعين على التحليل. فبينما نرى ان الناس يعرفون الكثير عن نشاطات العالم العربي الخارجية، نلحظ أن ثمة جهلاً مُطبقاً بكل ما يكمن وراء هاتيك التحفزات والنشاطات، وبكل ما يجري في دنيا الفكر والعقيدة، مع أن هذه هي القوى الارادية والدينامية في حيوات الأمم.

ولو استثنينا كتاب «يقظة العرب» الذي كتبه جورج انطونيوس قبل نحو من عشرين سنة، لرأينا أن أحداً لم يحاولْ وضع دِراسةٍ منظمة لفِكَر القومية العربية الحديثة. ويبدو أن الباحثين الغربيين المتضلّعين في مشاكل العالمين العربي والاسلامي، يحجمون عن الاعتراف بأن هذه الحركة قوّة خلاقة باقية متمكنة. فإذا اتفق لهم ان يفكروا فيها حسبوها ضرباً من الزيغ أو جرثومة أوروبية مسمومة، عابرة، مؤقّتة، قصيرة العمر، سهلة المحق.

ولئن كان التراث العربي - الاسلامي الكلاسيكي يجتذب اهتمام الباحثين وافتتان الكثيرين منهم؛ فذلك أمر طبيعي يسهل إدراكه، ولا يجوز الحطّ من شأنه. والنتائج التي أفضت إليها تلك الابحاث الشاقة، إنما هي مأثرة رائعة من مآثر الدراسة الفنية الحديثة، لأنها ألقت نوراً ساطعاً على الحياة والفكر والعقائد لدى شعب كان إسهامه في الحضارة ذا أهمية عظيمة في توسيع أفق المعرفة وتقدم المدنية الانسانية. أفلا يستحق عرب العالم المعاصر، الأحياء، شيئاً من الانتباه الذي استرعاه أجدادهم الاقدمون، وظهر فيما بذل الباحثون المحدثون من جهود؟ صحيح إن العرب المعاصرين لا يزالون في مرحلة تخبّط، وهم يجاهدون في سبيل شقّ طريق لم تستبن معالمها، للوصول إلى نظام جديد، وانّه لواقع أيضاً أنهم الآن متقبلون، (وسيبقون إلى أمد ما، متقبلين) لما

تقدمه المعرفة الانسانية العامة المشاعة ، أكثر من كونهم مسهمين في زيادتها ، ومع ذلك فإنهم يستحقون في الوقت نفسه أن يكونوا موضع رعاية ودرس ، لسببين اثنين : ١ – انهم شركاء فعّالون في ذلك الصراع التاريخي بين مختلف الحضارات ، الذي قد يؤدي إلى بزوغ عصر جديد في التخطيطات السياسيّة والعقائدية لعالمنا المعاصر . ٢ – انّ على اجزاء العالم الباقية ، أن تتعامل مع العرب الأحياء ، لا مع عرب العصور الغابرة . ولا حاجة إلى ان نقول : إنّ أفكار العرب المعاصرين وعقائدهم ، تتباين في جوهرها مع أفكار أسلافهم وعقائدهم ، رغم أن الماضي تغلغل بخصائصه في الحاضر ، تغلغلاً تتفاوت درجاته وتتعدّد طرقه . وما دامت تلك هي الحال ، فإن النزعة إلى تصوير العرب في صور راكدة ، ورسوم منقولة – وهي التي تظهر دوماً في أوساط الباحثين عن العرب المحدثين – إنّما هي نزعة مشؤومة ، إن لم نقل عظيمة التضليل . وهل نعجب بعد ذلك ، أن تكون القومية العربية قد أسيء فهمها ، وامتُهن قدرها ، ولقيت المعارضة من قِبَل الشعوب الغربية ؟

يضاف إلى ذلك أن القومية تقابَل اليوم ، لمجرّد أنها قوميّة ، بمقت وازورار ، لدى شطر كبير من الرأي العام ، بسبب ما أدت إليه من غلوٍّ وإفراط ، وما نجم عنها من أوصاب وآلام في حيوات الملايين من أبناء الشعوب في مختلف أرجاء العالم ، خلال الحقب القليلة الماضية ، فمن العسير – وتلك هي الحال – أن لا يقف المرء موقف المدافع المعتذر ، عند تقديم قضية قومية ، مَهما تكن حميدة . وإني لأقرر منذ البدء بأنّ القوميّة ، شأنها شأن أيّة ظاهرة أخرى تتعلّق بالشؤون الانسانيّة ، إنّما هي خليط من الشرّ والخير . إنها قوة تربط الأجزاء في كلّ ، وتحمل على التعاون ، كما هي قوّة للتبديد والصراع . ولها مزايا حميدة كالوطنية والولاء ، وإنكار الذات ، بينا هي متهمة في الوقت

نفسه ببعض هنات لا تُغتفر لأنها أطلقت بعض الخصال التي تنمّ عن فساد الخلق والانصياع للغرائز المدمرة للمدنيّة .

وإني لأقرُّ بالاختلافات الجديّة في وجهات الرأي حول الحقائق الأساسيّة المسلّم بها في النظر إلى القوميّة . ولهذا فقد وجدت من الضروري أن أعيد النظر ، بروح ناقدة ، في مختلف المواقف التي استعملت في دراسة القوميّة وتقييمها . وقد وضعت هذه الدراسة في ملحق للكتاب ، وسيرى القارىء أنني ناديت بانتهاج اسلوب يمزج بين الطريقتين : التجريبية والشاملة مزجاً متوازناً ، وقد سميته اسلوب المعالجة بالمقارنة ، واعتبرته أحفل الطرائق وأحمدها . وهذا الكتاب ، وإن كان موجّهاً نحو قوميّة معيّنة واحدة ، دون مقارنتها بغيرها ، فإنه كذلك ، محاولة بذلت لاستخراج مضمونات الطريقة المقارنة ومراعاة مقاييسها وشرائطها ومقتضياتها الأوليّة .

تُعنى الفصول الثلاثة الأولى بالجانب التاريخي من نشأة القومية العربيّة ، وقد أُهملَ فيها ذكر الحوادث بترتيبها الزمنيّ ، عناية منّا بالأحداث المهمّة البارزة ، والاتجاهات العامة . وإننا لنعتقد بأن هذه الاتجاهات والأحداث تتلاءم بدقّة ، مع وضع الأمور الراهن ، أكثر مما هو الشأن في تعيين الحوادث والتواريخ . والقومية العربية المعاصرة تردِ من ثلاثة ينابيع ، وهذه الينابيع ترجع إلى ثلاثة أدوار رئيسية : دور ما قبل الاسلام ، والاسلام ، والعصر الحديث . وهذا التقسيم عقائدي (ايديولوجي) أكثر ممّا هو ترتيب زمنيّ ، ولا يقصد منه إلى القول بانفصال هذه الأدوار بعضها عن بعض ، بحيث ينفي الواحد منها الآخر ، أو يتحاجز عنه .

وقد خصّصنا الفصلين : الرابع والخامس ، لاستكشاف العوامل التي تؤلّف القومية العربية المعاصرة وفق ما هي مبيّنة في المؤلفات التي تعنى بموضوعها .

ويكشف هذا البحث عن الطبيعة الجدليّة والأولية للاصطلاحات الموضوعة ، التي تعكس ارتباكات حركة لم تتجاوز بعد طورها البدائي. وقد استعملت في صياغة مسلّمات القومية العربية مصدرين رئيسيّين : الأول تراث الماضي كما يتمثّل في وحدة اللغة المشتركة والتقاليد والتجارب التاريخية . والثاني أثر الغرب الثقافي : وقد جاء طابع المفاهيم الغربية العميق ، واضحاً ، يتجلّى في معالجة مسائل حيويّة ، كالعلاقة بين العنصرين الزمنيّ والروحيّ ، ومفاهيم المصلحة القومية ، والعرق ، والخلق القومي ، والرسالة الخاصة للأمّة .

وفي الفصول : السادس والسابع والثامن ، تتبّع للنظريّات ، والمواقف والنزعات السياسية التي يمكن تبيّنها في النظريّات المعروضة ونماذج الحكم القائمة ، على السواء . وقد أوليت قضية السوابق السياسية انتباهاً شديداً ، مع محاولة للتحقق من تأثيرها النسبيّ في وعي الحاضر ، نظراً لافتقار تراث العرب الثقافي إلى نظرية سياسية ، وتقطع حياتهم وتقاليدهم السياسية ، والتشتّت المتنوع في أنظمتهم السياسية الراهنة . وهذه الدراسة الشاملة تنتظم مدة تزيد على قرنٍ مرّت في صياغة نظريات سياسية وتطورات دستورية ، وقد رسمت في إطار من البيئة التاريخية — الاجتماعية التي انبثقت عنها تلك النظريات وكانت سجلا لها .

وينصرف الفصلان الأخيران إلى بحث الأفكار العربية المعاصرة حول مشكلة تغيير الأوضاع الاجتماعية التي تحتل المنزلة الأولى في أهميّتها.وقد تبينّا في هذا الأمر ثلاثة مواقف ، وبحثناها ، وهي : ١ - التحمس للماضي الذي ينفر من كل تغيير في جميع أشكاله . ٢ — الموقف الانتقائي الذي يرسم خطاً فاصلا بين المدنيّة والثقافة ، بين الماديّ واللامادي من مظاهر التغيير . ٣ — الموقف الشامل وهو الذي يرى أن ثمة رابطة مباشرة بين روح حضارة ما ومآتيها الخارجية ، ويدعو إلى اصطناع الطابع الحضاري الغربي بجميع مظاهره .

القدس — آذار ١٩٥٦ حازم زكي نسيبة



١

نشوء القومية العربية

تجد القومية العربية المعاصرة جذورها في ثلاثة مصادر رئيسية تتوافق مع ثلاثة أدوار تاريخية رئيسية . وتنفصل هذه الأدوار بعضها عن بعض، في فترات متباينة ، وهي : عهود ما قبل الاسلام التي انتهت في القرن السابع للميلاد ، العهود الاسلامية التي امتدت حتى القرن التاسع عشر ، والعهد الحديث الذي ما زال مستمراً . وما هذه الأدوار الثلاثة سوى تقسيمات عقائدية في الدرجة الأولى . وستعالج باعتبارها كذلك في البحث عن جذور القومية العربية . ويضاف إلى هذا ، أنها لا تتنافى فيما بينها ، إذ ان تدفق الأفكار وسريانها عملية تجري في مسارب الزمن ، دون أن تُلْحَظ . وإذا قيل بأنّ الدور الاسلاميّ أخلى السبيل إلى الدور العصري في أيامنا هذه ، فليس في مضمون هذا القول ما يرمي إلى أن التأثيرات الاسلامية فقدت أهميتها ، وإنما اعتبر القرن التاسع عشر دوراً جديداً ، لأن انفراد الحياة الاسلامية — على النحو الذي تبلورت فيه خلال القرون العشرة الماضية — بالهيمنة أخلى السبيل أمام عدد

كبير من التيارات المؤثرة ، ونشأ عن ذلك تيار يدعو إلى الابتعـاد عن القديم ، والاقتراب من طراز تركيبي جديد .

وسنبذل في هذه الفصول الثلاثة محاولة لاستقصاء المكان الذي تكمن فيـه جذور القومية العربية ، ورسم خطاها وهي تنمو وتتطور ابتداء من مظاهرها المشوشة الأولى في جاهلية شبه الجزيرة العربيـة ، مروراً بالدور الوسيط الذي اضطرب فيه نموّهـا ، إلى انبعاثها الحديث واستمرارهـا فيه ، وعودة النشاط إليهـا .

الاطار التاريخي

ليست الغاية من هذه النبذة التاريخية أن نوغل بعيداً في التاريخ القديم لشبه جزيرة العرب ، أو أن نسرد سلسلةَ أحداثِهِ الطويـلة ، لا لأن القيـام بهذه المهمة عرضة للزلل ، نظراً لتبعثر المعلومات ، وتضارب النظريات ، وحسب ، بل لأنهـا أيضاً غير ضرورية . إذ ان هدف هذا البحث إنمـا هو تقصي نشوء الوعي القومي العربي ، لا الوجود البيولوجي للعرق العربي . وهـذه النبذة عن الاطار التاريخي ، تقـدم نظرة مجملة شاملة فقط ، وهي تقصد إلى إيضاح تلك الصوّى[1] التي اعتبرت أنها ذات دلالة في الانبثاق التدريجي للعروبة .

وعلى أساس من المعلومات الضئيلة التي لا تفي بالغرض ، ولا تفضي إلى نتيجة حاسمة ، وهي كل ما أتيح الحصول عليه ، يمكن تقسيم تاريخ العرب قبل الاسلام إلى ثلاثة عصور : الأول ، عصر ما قبل التاريخ . وقد طرح عدد من النظريات في محاولة الاجابـة عن أسئلة تتعلق بهذا الموضوع ، مثل : أين كان مهـد العرق

---

١ الصوى : جمع « صوة » ، وهي العلامة التي توضع في الطريق لهداية الناس .

السامي ؟ من هم الساميون الأسبقون الذين استقرّوا في شبه جزيرة العرب ، ومن أين قَدموا ؟ هـــل كان جفاف شبه الجزيرة المتزايد ، هو الباعث على هجرة الساميّين ؟ وما هو نوعُ الحضارة التي أنشأها أولئك العرب الأولون ؟.. هــذه الأسئلة وما يتصل بها ، إنما تتعلّق بعلم أنساب البشر (الانثروبولوجيا) ومــا إليه من فروع المعرفة . ولا جدوى لها في بحثنا هذا .

والعصر الثاني يتكشف بما أتاحت الأبنية القديمة والنقوش والوثائق التاريخية من معلومـــات ، عن حضارة راقية متنامية في جنوب شبه الجزيرة العربية ، كانت قـــد تكونت حول أربع ممالك رئيسية هي مملكة السبئيين ، ومملكة المعينيين ، ومملكة الحضرميين ، ومملكة القتبانيين[1] . وأصول هـــذه الحضارة مجهولة ، غير أن ثمة قرائن قوية توحي بوجود صلات بالغة القـــدم بينها وبين حضارة بلاد مـــا بين النهرين . فقد ألقت النقوش التي عثر عليهـــا — وهي جد قريبة من العربية — نوراً على تلك الحضارة ، في مظاهرهـــا الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وأفـــادت أن جنوب شبه الجزيرة كان مركزاً مهماً لحياة اقتصادية ، وسلطة سياسية ، وثقافة عالية . ومـــا هو معلوم عن عرب الشمال قبل العهد الهلينستي ، إنما هو نزر يسير ، فهؤلاء يبدون أنهم كانوا يحيون حياة الرحّل ، باستثناء بعض الأماكن المأهولة بالمستوطنين من الجنوب .

وفي زمن متأخر من العصر الثاني ، أي خـــلال القرن الثالث أو الرابع قبـــل

---

١ معلوماتنا عن تاريخ الجنوب العربي مستقاة من بعض مقاطع للمؤرخين الاغريق والرومان ، ثم من روايات نصف اسطورية وردت في الأدب الإسلامي الاول ، وفوق هذا كله ، من النقوش التي اكتشفها هاليفي وغلاسر « إن اقدم النقوش التي عثر عليها ، تعود بتاريخها الى القرن السادس او السابع قبل الميلاد » مـــع ان حضارة العرب الجنوبيين تعود إلى زمن اقدم بكثير انظر . P. K. Hitti, History of the Arabs (London, 1940) pp. 49-66

المسيح ، قامت أول دولة عربيّة شمالية ، هي دولة الأنبـــاط ، وارتفعت إلى مكانة دولية مرموقة . والأنباط جاءوا بعد الأدوميين في المنطقة القـــائمة بين البحر الميت وخليج العقبـة ، وبـين المؤآبيين والعمونيين في شرق الاردن [٢] ، وكانت نقوشهم بالآرامية ، مع أن العربية كانت لغتهم اليومية ، وكانت ملامح العربية والآرامية في ديانتهم تتلاقى ولا تتصادم . وثمة قبائل عربية شتى أسست أُسَراً مـالكة في سورية وبـلاد مـا بـين النهرين كتلك التي قـامت في حمص (ايميسا) وقدّم بيتها المالك امبراطورين لروما [٣] .

كان من شأن هذه الحضارات ، أن حققت مزج عناصر متنوعة ، ودمج مـا قدمه العرب منها بما قدمه أبناء الشرق الاوسط والاغريق ، فكانت بذلـك ، على ما يبدو ، مقدمة تتنبأ بما سيحققه الاسلام على صعيد أوسع ، في هذا المجال. غير أن هنالك فرقاً كبيراً، له أوثق الاواصر بما نحن في صدده ، ألا وهو افتقار تلك الدول الموغلة في القـدم ، إلى هـاتيك القوة الدينامية والوطنية القوميـة والحماسة الدينية التي اتسم بها العرب من بعد ، ومكـنتهم من طبـع المنطقة كلها بطابع لغتهم وحضارتهم .

والعصر الثالث معروف لدينا أكثر من غيره عن طريق الآ ثار الادبية مثلما أنه أيضاً أهم العصور الثلاثه في نمو العروبة . وينتظم هذا العصر القرون القليـلة التي سبقت ظهور الاسلام ، ويعرف باسم « الجاهلية » .

---

٢ انظر المصدر ذاته في شأن تاريخ الانباط .

٣ انظر مقـــال « Pre - Islamic Arabia » في كتاب «The Arab Heritage, ed. by Nabih Faris, (Princeton, N. J. 1946) p. 39 » حيث يذكر المؤلف ان هذه الممالك كانت آرامية في سكانها وحضارتها وان طبقات المجتمع العليا فقط كانت من ارومة عربية.

صحيح إن هذه القرون شهدت اتساعاً في رقعة البداوة المتنقلة، تبعاً لانحلال الحضارة العربية وانهيارها في الجنوب ، مثلما شهدت تدهور ثقافة ما بين النهرين وثقافة الآراميين في الشمال أيضاً . ولكن الاجماع منعقد اليوم ، على أن كلمة « الجاهلية » التي وردت في القرآن ، واستعملها المؤرخون المسلمون ، لا تفيد الجهل بل الطيش ، وأن نقيضها ليس العلم ، بل « الحلم » [٤] .

وإن تقديراً متزناً لنموّ العرب القومي ، طيلة هذا العصر ، يكشف المآثر التي حققها الاسلام في مستهلّ قيامه ، لا بالنسبة إلى ثمراته الأولى التي أينعت وسط قفار مترامية ، بل بالنسبة إلى ذروات أوْجِهِ التي لم يكن في مستطاعه أن يرقى إليها دون أن يكون وراءه إطار أساسي مكين عريق . فإن ثمة أسساً ثابتة للنموّ والتكامل والحيوية يمكن تبيّنها على شتى مستويات النشاط الروحي والماديّ . وما القصائد المشهورة – المعلّقات – سوى جزء من تركة ذلك العصر [٥]، فقد كان اللسان العربي في الجنوب قد تخلى عن مكانه للعربيّة الخالصة ، فأصبح العرب يتكلّمون في جميع أرجاء الجزيرة لغة مشتركة واحدة ، مع فروق ضئيلة في اللهجات ، كما كانت مواسمهم وطرائقهم الشعبية وأفكارهم وأذواقهم متماثلة . وكانت مكة مركزاً للحياة الوطنية والحياة الدينية على

---

٤ انظر في مناقشة هذه الكلمة ، كتاب « فجر الاسلام » لاحمد امين (القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص : ٨٣ – ٨٤) .
والمؤلف احد الثقات المقدمين في الادب العربي الحديث ، وكان اثره عظيماً في الجيل المعاصر من باحثي العربية ودارسيها . وقد كان استاذاً للأدب العربي في جامعة القاهرة ، مدة اعوام عديدة .

٥ راجع تحليلاً لهذه القصائد في كتاب R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs (Cambridge, Eng. 1953) وفي الفصل الثالث ، على الاخص .

السواء ، وإن كان لكلّ قبيلة آلهتها ومعابدها وطقوسها المنفصلة[٦] .

والهجرات التي بـــدأت في العصر الهلينستي ، وبلغت الأوج بتأسيس دولة الأنباط ، وغيرها من الدول العربية التي تجمعها أواصر القربى ، عـادت سيرتها الأولى ، بعد خمسة قرون أو ستة ، في موجة ثانية تدفـّقت على الهـلال الخصيب . فأفضت هذه الموجة إلى إقامـــة دولة الغساسنة في سورية ، ودولة اللخميين في الحيرة على ضفاف الفرات . وكلتا الموجتين كانت بمثابة الطليعة أو الرائد لموجة ثالثة زاخرة، اندفعت في القرن السابع للميلاد تحت راية الاسلام[٧].

وإنـّه لما يثبت في منطق العقل ، ولا يثبت غيره عقليّاً ، أن يكون العصر الذي سبق الاسلام مباشرةً ، مفعماً بالحوافز من كل نوع ، إذ لم يسبق لأمّـة قطّ ، أن وُلدت موحـّدة ، ناضجة بين عشيّة وضحاها ، فالأمم تنبثق تدريجاً على يد سلسلة من النشاطات والتجارب والأحداث ، وتـُتـْبِـع انبثاقهـا المشهود بمناقب خارقة للعادة ، على نحو يخفي المظـاهر الأساسية — المستترة — في سير عمليّة النموّ .

البيئة الطبيعية

ما هي العوامل الفعّالة في تطوّر العرب القومي ، خلال تلك الحقب الطويلة

٦ ينبغي ان يضاف الى ذلك ، ان اليهودية والنصرانية كانتا قد نفذتا إلى تلك المنطقة ، وانـه كان ثمة نزعة توحيدية قد تكونت، وعرفت باسم « الحنيفية » .

٧ يقدم س. هـ. بيكر C. H. Becker تفسيراً اقتصادياً للفتوحات الاسلاميـــة في القرن السابع ، فيقول : « إن تدفق العرب الفجائي ، إنما كان فجائيـاً في الظاهر فقـط ، اذ ان الهجرة العربية كانت في حيز الاعداد ، منذ قرون سابقة . وكانت تلك الموجة آخر هجرة سامية كبرى مرتبطة بانهيار اقتصادي في شبه الجزيرة » .
The Cambridge Medieval History (New York, 1913) II, 331

السابقة للاسلام ؟

– ربّما كان المحيط المادي أهم تلك العوامل وأوفرها دلالة ، فقليلة هي الحالات الأخرى التي ظهر فيها الصراع بين البيئتين : الطبيعية والاجتماعية ، بين الجماد والكائن الانساني ، وكان لأحدهما مثل ذلك الطغيان على الآخر . وتاريخ الشعب العربي قبل الاسلام ، إنّما هو طيلة أحقاب ، سجلّ كفاح دائم في سبيل البقاء ، عن طريق تكيّف بدنيّ واجتماعي مع بيئات شحيحة ، أو عن طريق الهجرة والتوسّع ، حين يتّضح الدليل على عقم الجهد المبذول للتكيّف .

هنا ، ترد عدة أسئلة حول أثر الجغرافية في انبثاق القوميات . والمقارنة تكشف ان ادّعاءات الحتمية الجغرافية ليست ، وإن كانت مهمة ، صاحبة الكلمة العليا التي لا تُرَدّ . فالبيئة الطبيعية عامل فعّال ، ولكنه لا يكون فعّالاً إلا حين تنضم إليه عوامل أخرى . ثم : هل المحيط الجافي القاحل نعمة أو نقمة ذلك سؤال لا يزال موضع جدل ، ففي الوقت الذي كان به اليسر في كثير من الحالات ، عدوّاً للحضارة ، على نحو ما يؤكّد أحد كبار المؤرخين المعاصرين ، وفي الوقت الذي نقرّ بصحة القول : « إن الحافز يزداد قوة دون ريب كلما ازداد المحيط عسراً » ، نجد أن هذا القول ليس قاطعاً أو شاملا على الاطلاق[٨] . ماذا يكون مقياسنا الزمني مثلا ، إذا نحن أردنا تبين سلطان البيئة على العرب ومصائرهم ؟ إذا اعتبرنا سنة ٢٠٠٠ قبل المسيح نقطة الانطلاق ، جاءت النتيجة ولا مناص ، ان الجفاف والقحط أعاقا تقدم العرب ونموهم القومي وتكاملهم نحواً من ألف وخمسائة سنة .

---

٨ A. J. Toynbee, A Study of History, abridged By D. C. Somer Vell (London and New York, 1947) P. P. 88 - 139.

إن شعب العربية السعيدة (اليمن) وحده من بين سكان الجزيرة ، هـو الذي تخطّى عتبة الحضارة بفضل خصب أرضه التي تجودها الأمطار ، وقربها من البحر ، وموقعها الاستراتيجي على طريق الهند[9] ، بينما كانت مراكز النمو العربي الأخرى ، خلال عهود ما قبل الاسلام ، تقع في الهـلال الخصيب المنعّم نسبياً ، سواء في ذلك أنباط شرق الأردن ، أو مملكتـا تدمر والغساسنة في سورية ، أو اللخميون في الحيرة والعراق .

إنما يمكن القول بفائدة الشظف وفضله على الحضارة ، حين لا يكون ذلك الشظف تاماً مطلقاً ، لأن الشظف يمكن أن يشتد حتى يورث القوم البلاء وحده ، دون أن يعطيهم أي حافز للعمل الكبير . وإنـه لمن الضروري أن نتشدد في إبراز هذه النقطة ، لأن المؤرخين – والذين يميلون منهـم إلى القول بـ « فضيلة الشظف » خاصة – يرجعون إلى ظاهرة خلـّفهـا العصر الصناعي وراءه ، دون رجعة ، وكانت سائدة لدى العصور القديمة والوسطى في جميـع الأقطـار ، وهي النزاع بين الرحل والمقيمين ، واندفـاع حشود الرحـّل من فلواتهم وبراريهم الشاسعة إلى المناطق الآهلة بالمترفين المنحلين . فإن مـا تتطلبه البيئة الخشنة الجافيـة من أهلها ، وتكرههم عليه من علو ومضـاء في الهمم ، وشدة في البأس ، وسرعة في الحركة ، يوفر لهم تفوقاً أصيـلا ، ويقرر النصر لهم في الصراع[10] . بيـد أن هذا النصر ليس إلا ربحاً غير مباشر ، يكسبونه

---

٩ انظر Hitti, op. cit, pp. 49 - 66.

١٠ يرى ابن خلدون أن أعلى مراتب العمران ، إنما هي حضارة المدن . ولكن العمران يأخذ في الانحدار فوراً لدى بلوغه تلك المرتبة . فالرجولة السابقة وتعاون الجماعة يدب إليها الوهن ، بتأثير الاستقرار وما ينجم عنه من ترف وفساد ، وتأخذ عملية الانحـلال مجراها مع الزمن . وهنا ، تجب الاشارة إلى أن أمثولة ابن خلدون هذه ، لا تنطبق على المجتمعات الصناعية الحديثة ، حيث بلغ التعاون والحياة المدنية أعلى درجة من انصهارهما .

غالياً على مدى قرون تبددت في الانعزال . وإذا نحن أخذنا بتفسير ابن خلدون ، وجدنا أنه نصر مقضي عليه بقصر الأمد ، لأن الظفر ينطوي في نفسه على بذور دماره .

وسواء اعتبر أثر البيئة نعمة أم نقمة ، فإنه كان حاسماً ، إذ جعل من المستحيل ، في الميدان السياسي ، تشكيل حكومة مركزية ، يمكن أن يدين لها الشعب بالتزامات سياسية ، وأن تنشأ وتمتد حولها تقاليد من ولاء وانتظام يتعودهما الناس . والاضطرابات السياسية التي زعزعت الامبراطورية العربية من أساسها ، إنما تعزى مباشرة إلى فقد التقاليد السياسية المشتركة ، في عهد التكون الدقيق الحرج الذي سبق الاسلام . وكان العرب يحملون معهم فرديتهم الحادة أنى حلوا ويحافظون عليها بغيرة ، كما يحملون كراهيتهم لكل سلطة ، سوى سلطة زعماء قبائلهم ، الذين تربطهم بهم أواصر القربى .

هذه النزعات إلى الابتعاد عن المركز ، كانت توازيها ، على نحو ما ، تلك المزية الأخرى المعزوة إلى البيئة الصحراوية ، وهي العصبية ، أي الحس القبلي ، التي رأى فيها ابن خلدون ، الدعامة الكبرى ، أو « الانطلاقة الحيوية » للدول . وهذا الحس القبلي القريب من فكرة الوطنية الحديثة – وإن كان أضيق منها عند التطبيق – كان قوياً لدى عرب ما قبل الاسلام ، وبشكل خاص ، أثناء افتقادهم للسلطة السياسية المركزية . إذ كان يقدم للفرد عنصر الحماية الوحيد في أوساط لا تخضع لحكم أو سلطة[11] ، وكان يقوم على

---

١١ « كان من لا عشيرة له في جزيرة العرب ، يشبه من لا أرض له في انجلترة ، أيام القرون الوسطى ، أي محروماً من كل عون ، وترتفع يد أي امرىء ضده » .

P. Kennedy, Arabian Society at the Time of Muhammad (Calcutta, 1926) P. 4.

قاعدة من مبدأ الضمان الجماعي ، إذ كان يستتبع التزامات وحقوقاً في آن واحد ، فإذا نال امرءاً عدوان او أذى ، أخذت جمهرة قبيلته على عاتقها أن تدفع عنه الأذى وترد العدوان . وكان كل فرد من أفراد القبيلة ، نظراً لهذا التأييد وتلك الحماية ، يقف ولاءه وإخلاصه طائعاً في سبيل الخير العام .

وقد كان لرابطة العصبية أثرها العميق في مقدرات العرب لدى مطلع الاسلام ، فهي التي مهدت السبيل إلى تنظيمهم وتوحيدهم ، هذا التوحيد الذي كان نصف مكتمل في تلك الأحلاف من القبائل واتحادات القبائل المتحالفة المدربة في كتائب قوية ذات روح معنوية عالية ، أي أن روح الجسم الواحد الذي ينتظم الجماعة ، ويشد أفرادها بعضهم إلى بعض ، كان ينتظمهم إلى حد أبعد مما نحسب . أما الشيء الذي كانوا في حاجة إليه ، لتوطيد وحدتهم ، فهو نقطة تجمع والتقاء ، أو توسيع أفق الرابطة التي تشدهم إليها جميعاً بالاخلاص والولاء . وهذا ما جاءهم مباشرة على يد الاسلام ، ونتيجة غير مباشرة ، للفتوحات العربية التي جعلت العرب يقفون والشعوب الأخرى وجهاً لوجه ، وبذلك شحذت لديهم الشعور بجنسيتهم .

الاعتداد بالنسب

ينتمي العرب إلى تلك الأسرة من الأمم التي عرفت باسم الأمم السامية ، أي التي تحدرت – وهذا محض افتراض – من سام بن نوح. وتشتمل هذه الأسرة على البابليين ، والأشوريين ، والعبرانيين ، والفينيقيين ، والآراميين ، والأحباش ، والسبئيين . وعلى مستوى أدنى في التعميم ، وسيراً مع ترتيب

النسابين العرب ، تحدر العرب ، فيما يحتمل ، من جد أعلى مشترك [12] ، وانقسموا في سلالتين : الأولى سلالة قحطان ، الذي يدعى أيضاً يقطان ، ابن عابر . وكان لعابر هذا ولد أطلق اسمه – وهو يعرب – على الشعب والبلاد . واليمنيون ، أو عرب الجنوب ، هم من أبناء هذه السلالة ، ويُعرفون بالعرب العاربة ، إظهاراً لأسبقيتهم في أرومة النسب .

والسلالة الثانية ، وهي الصغرى ، تنحدر من اسماعيل بن ابراهيم الخليل من زوجته هاجر ، وأبناء هذه السلالة يُعرفون باسم العرب المستعربة . وقد أقاموا بالقرب من مكة ، وأصبحوا أهم أسرة عربية في مطلع الاسلام . وعرب الشمال ينتمون إلى هذه السلالة التي يطلق عليها اسم : عدنان ، ونزار ، ومضر ، وقيس .

يحدثنا المؤرخون ان شبه الجزيرة العربي ، كان منقسما من قديم الزمان ، بين شمال وجنوب لا بسبب الصحراء التي لم تطأها قدم – أعني الربع الخالي – وحسب ، بل لذلك التضادّ أيضا بين سلالتين نسيبتين تختلفان في طباعهما وطراز معيشتهما[13] . وكان من نتائج هذا الاعتداد بالنسب ، اعاقةُ صهرِ العرب كلهم في أمة واحدة متجانسة ، مدة أجيال وأجيال . وبعد الاسلام

---

١٢ هناك شعبة ثالثة هي الأولى في الزمن : العرب البائدة ، التي قيل إنها أسلاف المستوطنين الحاميين الذين كانوا يقيمون في وسط شبه الجزيرة .

١٣ انظر في بحث السلالات العربية قبل الاسلام ومناقشة أصولها وميزاتها ، مقالا بقلم م. ج. ده غويه M. J. de Goeje ، في « دائرة المعارف الاسلامية » – (ليدن ولندن ، ١٩١٣) .

Encyclopedia of Islam (Leyden and London ,1913) V. I, 372 - 377.

أساء إلى وحدة الامبراطورية العربية وجر إليها الوهن والانحلال قبل الأوان ، بما أثار فيها من تنازع بين الاخوة من جهة ، وحمل الشعوب غير العربية على مجافاتها والانحراف عنها ، من جهة ثانية .

ولكن ، إلى أي مدى كان ذلك الانقسام ذا صفة فيزيولوجية ، أي قائماً على تخالف النماذج البشرية في تكون النسل ، أكثر منه بيئياً ، أي ناشئاً عن التأثر بمحيطين متميزين وعن المشاركة في ثقافتين متميزتين ؟ – يبدو أنه ليس هناك اتفاق حول هذه المسألة كما أن بعض الخلاف حولها ناجم عن الخلط بين النسب من حيث هو نسق بيولوجي ، والاعتداد بالنسب من حيث هو ظاهرة يختص بها ميدان العلاقات الانسانية . وقد وجد علماء طبائع البشر المحدثون أن معظم الشماليين ، في الجانب الفيزيولوجي الصرف ، من ذوي الرؤوس الطويلة وذلك يشير الى أواصر قربى مع شعوب البحر المتوسط ، وان الجنوبيين من ذوي الرؤوس المدورة مما يشير إلى أواصر أوثق مع أهل الألب . وإنه لأمر له دلالته ، أن يلاحظ برترام توماس أن الفروق الفيزيولوجية لا تطابق أبداً في شيء انقسامَ عرب الجزيرة بين قحطانيين وعدنانيين[١٤]، بينما هو يساند نظريات البحاثة ادوارد غلازر ، والرحالة ريتشارد بيرتون ، فيما ذهبا إليه من أن العرب ليسوا نموذجاً فيزيولوجياً واحداً .

يضاف إلى ذلك أن التزاوج بين الفريقين ، كان على جانب كبير من الامتداد والانتشار ، بحيث لا يمكن أن ينهض معه برهان على أي انقسام

---

١٤ Arabia Felix (New York, 1932) esp. PP. 22 - 35.
انظر ايضاً ذيل الكتاب الباحث في الصفات العرقية لعرب الجنوب وقد وضعه
Sir Arthur Keith and Dr. Wilton M. Krogman.

واضح ، بينهما ، من ناحية بيولوجية .

ويبدو أن التفسيرات الاجتماعية والتاريخية للشقاق العرقي ، أقرب إلى المعقول ، فالحِميَريون ، على ما يروي التاريخ ، بلغوا منزلة رفيعة من المدنية قبل الاسلام بقرون عديدة ، وكانت لديهم حكومة منظمة ، وقد عرفوا فن الكتابة وبرعوا في الزراعة ، بينما كان الشماليون ، من جهة ثانية ، رعاة ورحلاً ، باستثناء قريش[١٥] ، وكان من الطبيعي أن يجرهم افتقاد التماسك والسلطة المركزية ، إلى الوقوع في ربقة ملوك الحميريين وتقديم الجزية لهم ، على الرغم من الحروب الكثيرة التي كانت تنشب بين الفريقين ، والتي امتدّ بها الزمن حتى القرن الخامس بعد الميلاد . وكان هذا العراك المستمر قد أضرم نار العداء بينهما ، تلك النار التي احتفظت بتوقدها ، على يد شعرائهم[١٦] .

وبهذا التأكيد للفروق التاريخية والاجتماعية ، يتحول مصطلح « عرقي » من علم الطبيعة الى علم الاجتماع ، لأن التضاد بين القحطانيين والعدنانيين كان بطبيعته من نوع الخلاف التقليدي بين اسبارطة واثينا ، لا من نوع العراك بين الاغريق والبرابرة . وكانت مهمته أن يلبي تلك الرغبة الانسانية العامة ،

---

١٥ كانت قبيلة قريش ، صاحبة السلطان على مكة لا ينازعها فيه منازع ، في القرن الذي سبق النبي محمداً ، ولها سدانة الكعبة ، أي حراستها . وهذا المنصب لم يزد في ثروة القرشيين المادية وحسب ، بل رفع أيضاً من قدرهم في نظر آلاف الحجاج الذين كانوا يؤمون ذلك المعبد القومي . غير أن مجد قريش أفل بعد بعثة النبي محمد . ثم أصبح افراد تلك القبيلة ، منذ ذلك الحين ، مشترعين وبناة ممالك ، وقد جعلت لهم مشاركتهم للنبي في جهاده ، مكانة جليلة مشرفة . ولا يزالون حتى اليوم ، موضع الاجلال والاكرام في ارجاء العالم الاسلامي .

١٦ انظر كتاب Ameer Ali, A Short History of the Saracens (London, 1900)

في التعاون مع فئة من الداخل ، والقتال مع فئة من الخارج . ثم ان الحد الفاصل بين فئة الداخل وفئة الخارج كان مرناً لا ثابتاً ، ويظهر لنا ذلك من طبيعة العلاقات العصبية القائمة على العشيرة والتي كانت تتنوع بحسب قرب الآصرة وبعدها . وهكذا ، كان فرعا الفخذ الواحد يتحدان ضد فخذ آخر ، مع أن الفخذين يرجعان الى بطن واحد ، وكذلك كان بطنا العمارة الواحدة يتحدان ضد عمارة أخرى ، مع أن العمارتين كانتا ترجعان الى قبيلة واحدة[١٧] . وكان القحطانيون والعدنانيون يتحدون ضد غير العرب الذين يطلقون عليهم اسم « العجم » — أي البكم — اعتزازاً منهم بتفوق عنصرهم ولسانهم . وسنجلو فيما بعد ، أمثال هذه الشواهد الباكرة من التعاون القومي لدى العرب .

اللسان المشترك

إن أهمية اللغة في كونها عاملاً في تكوين وعي الجماعة وترسيخه لأهمية جلية لا تحتاج برهاناً ، إذ ان اللغة تنزع إلى ترويج التشابه في التفكير ، وإيجاد صعيد ثقافي واحد ، ينمو فيه وعي الذاتية والمشاركة العقلية . وجزيرة العرب لم تكن قبل الاسلام ، وحدة سياسية ، غير أنها مع ذلك عرفت درجة عالية من الوعي الاجتماعي والثقافي قريب من القومية ، والفضل فيه يعود ، في حدّ بعيد ، إلى اللغة ؛ فقد حلّت لهجة الشمال ، وهي العربية المثلى قبل الاسلام ، محل اللهجة الحِمْيَرِيّة في الجنوب ، حوالي القرن السادس بعد الميلاد ، وبها نظمت قصائد

---

١٧ انظر كتاب جرجي زيدان « تاريخ التمدن الاسلامي » للاطلاع على تفاصيل انساب العرب .

الشعراء الذين كانوا يمثلون عديدَ القبائل المختلفة ، فهؤلاء لم يستعملوا سوى لغة واحدة ، بذاتها [١٨] .

وقد علّق ر. ا. نيكولسون ، على ذلك ، بقوله :

بإمكاننا الاستنتاج بأن الشعراء كانوا يستعملون لهجة اصطناعية ، غير تلك التي كانت محكيّة في أوساط العامة ، شأنهم في ذلك شأن شعراء الملاحم لدى اليونان الذين كانوا يستعملون لهجة ايونيا ... وعندما نجد أن اللغة التي نتحدث عنها لم تكن لغة الشعراء الجوّالين الذين كانوا على شيء من الثقافة ، أو لغة العرب النصارى في الحيرة ، على الفرات وحسب ، وإنما كان يتكلمها أيضاً ، رعاة الماشية وقطّاع الطرق ، وصعاليك البَدْو من كل جنس ولون وحي ، لا يمكن أن يظل ثمة مجال للشك ، اننا نسمع في شعر القرن السادس الميلاد ، اللغة العربية التي كان يتحدث الناس بها في أرجاء شبه الجزيرة العربية كلها [١٩] .

ولقد كان للقصائد ، والأمثال ، والسِّيَر ، والأساطير المعبر عنها في الأدب المحكي والمنقولة بالسماع ، تأثير كبير في إنماء وعيٍ قوميّ عربيّ ، إذ سكبت

---

١٨ قدم الدكتور جواد علي ، رئيس المجمع العلمي العراقي ، دراسة إلى ندوة الثقافة الاسلامية التي دعت إليها جامعة برنستون ومكتبة الكونغرس معاً في ايلول سنة ١٩٥٣ ، وايد في دراسته هذه النقد الموجه إلى نعت لهجة الجنوب العربي بأنها لهجة « حميرية » لأنها كانت ايضاً اللهجة الشائعة لدى المعينين والسبئيين والقتبانيين والحضرميين . وكان اعتراضه ان الحميريين كانوا آخر من ساد في الجنوب العربي ، فمن الخطأ إسناد اللهجة إليهم ، وأنه لا مندوحة عن تسميتها (المسند) إلى أن يتم اكتشاف الجماعة التي طورت تلك اللهجة . والمسند هي الكلمة التي استعملها لغويو العرب القدامى في ذكرهم لها .

١٩ المصدر السابق .

عقول العرب في قالب واحد ، وركزت طباعهم ، وجعلت منهم أخلاقياً وروحياً ، أمة واحدة ، قبل أن يصهر محمد فئاتهم المتنازعة المتنوعة ، بزمن طويل في نظام عضوي واحد ، يحرّكه هدف واحد [٢٠].

النهج الشعبي والشعور بالجنسية

يقوم النهج الشعبي بتثبيت النظام الاجتماعي القائم ودعمه ، لدى مجتمع لا تحكمه سلطة سياسية ذات دوائر مسؤولة تنفذ القانون بالقوة . ومهما قيل في أهمية النهج الشعبي وأثره في حفظ التعاون وتنميته بين أفراد مجتمع تلك هي حاله ، فالقول دون الحقيقة ، لان النهج الشعبي يمثّل الوسائل التي مكنت ذلك المجتمع من التوافق مع ضرورات الحياة الاجتماعية ، على النحو الذي تعرّف به إليها في كل مرحلة من مراحل تطوره ، وهو أقوى فعاليةً في خلق التماسك ، حتى من الاجراءات الحكومية ، لأن هذه الأخيرة قد يكون لها أساس من رضا المحكومين أو لا يكون . بينما النهج الشعبي العام ، يشد المجتمع بعضه إلى بعض ، برضا أفراده واختيارهم الحر .

السؤال الذي يردُ الآن هو : إلى أي مدى كان عرب الجاهلية يؤلفون وحدة اجتماعية ، باعتبار نهجهم الشعبي المشترك ؟

– إننا نجد أن عرب ما قبل الاسلام – أو أهل الجزيرة منهم ، على الأقل– كانوا يؤلفون مجتمعاً واحداً ، بالمعنى الصحيح للوحدة الاجتماعية ، وذلك مهما قيدنا تعريف مصطلح « المجتمع الموحد » وضيقناه . فقد كانت لديهم طرز

---

٢٠ المصدر ذاته .

عديدة من النشاطات الشراكية (نسبة للشراكة) ، والمهرجانات ، والطقوس ، تتجمع كلها حول جاذبيّات مشتركة متجهة نحو مركز ماديّ وروحيّ معاً ، فالأماكن المقدسة مثل الكعبة حيث كانت أصنام العرب الوثنيين تقام ، والمهرجانات الأدبية التي كان يؤمها الزائرون من كل ناحية كسوق عكاظ الشهير ، والأشهر الحرم التي كان يحرّم أثناءها القتال في جميع أرجاء البلاد [21] ، كلها مظاهر طرُز من النشاط الاجتماعي الذي أعان على إيجاد عاطفة قومية مشتركة .

ولا تقل أهمية ، عن هذه الطرُز من النشاط ، تلك المعايير والقيم الأخلاقية والخصائص الثقافية التي كانت تشكل « الخلق » القومي ، حسب التعبير الحديث ، فهنالك جهاز من الاساطير والرموز والنماذج البشرية المثالية — كان لها الأدب الجاهلي سجلاً وأداة بثّ — يتجسد به ما كان عزيزاً على قلوب العرب الوثنيين من قِيَم ومعتقدات وأعاليم ذاتية ، وبه كانوا ينظمون حياتهم .

إن كلمة « مروءة » ترمز الى المثل العربي الأعلى في الفضيلة ، بما لها من ملامح أخّاذة ثلاثة : الشجاعة ، والوفاء ، والكرم ، وأولى هذه الصفات معنى شامل تندرج تحته معانٍ فرعية عديدة ، من بسالة في القتال ، الى صبر على المكاره ، الى ثبات في طلب الثأر ، الى حماية للضعيف ، الى مناوأة للقوي ، ولها أبطال تتجسد فيهم ، أمثال الشنفرى الأزدي [22] وعنترة بن شداد

٢١ هذه الاشهر الحرم الاربعة ذكرها القرآن (في سورة التوبة : ٣٦) . ثلاثة منها جمعت معاً للقيام بشعائر الدين ، والرابع للتجارة . وكان القتال اثناء هذه الاشهر الاربعة ، محرماً تحريماً مطلقاً لدى الجاهليين .

٢٢ كان الشنفرى محارباً شهيراً كما كان شاعراً متفوقاً . وقد عرف ، اكثر ما عرف ، بقصيدته الرائعة « لامية العرب » التي يصف بها بطولته ومفاخره .

العبسي[23] وعمرو بن كلثوم[24] . والعنصر الثاني الذي تتألف منه المروءة — وهو الأمانة والوفاء — يتمثل في قصة السموأل بن عاديا[25] إذ ان شرف المرء يقتضيه إنجاز الوعد الذي وعده ، بصرف النظر عن العاقبة أو التضحيات التي يمكن أن يستتبعها الوفاء . وهو كعضو في قوم ، من واجبه أن يقف الى جانب قومه ، وفياً لهم في الخير والشر على السواء ، كما هي حال المواطن الحديث الذي يشعر بأن عليه أن يساند وطنه ، إن حقاً وإن باطلاً .

أما العنصر الثالث من عناصر المروءة — وهو الكرم — فقد كان ممثلاً في حاتم طي[26] ، وأية كانت الغرابة في الحكايات والنوادر التي تروى عن كرمه ، فإنها تمثل ، في أقل درجة ، نماذج السلوك الامثل ، وترينا الذروة العالية التي كان يحتلها الكرم في سلّم القيم لدى عرب الجاهلية الوثنيين . وسواء كانت تلك الرموز تعبيراً أميناً عن تجارب واقعية عامة ، مرّ بها الشعب ، أو مجرّد تمثيل ذهني لبعض المظاهر ، على نحو ما هي الحال في ملاحم هوميروس ، فانها تظل ذات دلالة واحدة . والمهم في شأنها أنها كانت تشكل طرازاً سائداً من القيمة ، شاملاً ، حل بالتالي ، محلّ مبدأ في الحياة موحدٍ للقلوب والعقول .

---

٢٣ عنترة من قبيلة عبس ، وكانت أمه أمة سوداء ، ولم يعترف به ابوه إلا بعد ان فاز على اقرانه في احدى المعارك ، وكان بطل رواية غرامية شهيرة مع ابنة عمه عبلة ، وهو صاحب معلقة معروفة ، يصف بها مشاهد معركة مثيرة في حرب داحس .

٢٤ عمرو بن كلثوم من قبيلة تغلب ، وكان شاعراً محارباً ، ومعلقته تمجد المزايا المثلى للرجولة، على النحو الذي كان يفهمه ويقدره عرب ما قبل الاسلام في الجزيرة .

٢٥ السموأل بن عاديا افضل مثال ، على ما يروي الرواة ، لفضيلتي الامانة والوفاء . وقصته انه رفض تسليم ادرع خمس كانت وديعة لديه ، وذبح ابنه ، ولم يسلمها .

٢٦ حاتم طي كان ذا شهرة ضئيلة كشاعر ، بيد ان صيته ذاع من حيث انه يشخص المثل العربي الاعلى في الكرم وحسن الضيافة .

رابطة عربية لا قومية

لا بد أن يكون القارىء قد لحظ تجنباً لاستعمال كلمة « قومية » في الفصل السابق . والسبب في ذلك أن بحثنا ، إنما تناول الرابطة العربية ، لا القومية ، فهذه الاخيرة دمج حديث للوطنية والجنسية ، في وطنية قومية ، تتغلب على جميع ضروب الولاء الانسانية الاخرى . وقد كانت الوطنية لدى عرب الجزيرة الوثنيين ، شأنها لدى سائر الامم القديمة والوسيطة ، محصورة في دائرة ضيقة ، ونادراً ما كان أفقها يتجاوز حدود القبيلة أو احلافَ القبيلة .

والباحث لا يفتقر الى الامثلة والحالات التي أظهر بها العرب وعياً دقيقاً لتميزهم العرقي أو جنسيتهم العربية ، فغزو الاحباش لمكة بخمسين سنة قبل الاسلام ، أثار المشاعر الوطنية في جميع أرجاء شبه الجزيرة . ومعركة « ذي قار » عام ٦١٠ للميلاد التي أوقع فيها عرب الحيرة هزيمة نكراء بالفرس ، شدّت العراق للجزيرة . ومواقف القبائل العربية من الدولتين الكبريين المتاخمتين : دولة القياصرة ، ودولة الاكاسرة – كما كانوا يسمونها – على ما أفصحت عنها أساطير تلك القبائل وآدابها ، تشير كلها الى وطنية تستعلي على الانقسامات القبلية . غير أن هذه التعبيرات عن وطنية شاملة ، ليست من الوفرة والقوة أو من الرسوخ بمنزلة تستحقّ معها أن نطلق عليها صفة «القومية» .

هنالك نقطة تبرز بوضوح : لا يمكن لقومية أن تصبح ناضجة مكتملة إلا في حالة واحدة ، هي أن يكون ثمة فئة خارجية قوية الى درجة تدفع تلك القومية وتستحثها على النضج من الخارج . وجزيرة العرب قبل الاسلام ، كانت تسودها الروح الانعزالية ، في أول منزلة ، كما كانت مكتفية بنفسها الى حد بعيد ، رهيبة لكل فاتح أجنبي ، فلم يكن ذلك الدافع الخارجي ليثبت وجوده ، ويقف على قدميه ، ولكنه أقبل في مطلع الاسلام ، كما سنرى في الفصل الآتي .



٢

القوميّة العربيّة بعد الاسلام

نريد بهذا الفصل ، أن نشير الى عوامل القومية العربية الحديثة ، المدينة بأصولها للاسلام . ولذا ، فان من الضروري أن نعرّف الاسلام أولاً . فالاسلام هو بالطبع دين ، أي مجموعة متلاحمة من التعاليم والمعتقدات تلتف حول مبدإ التوحيد القائل بوحدانية الله والايمان بأنه هو العلّة الاولى والاخيرة لكل حياة . وهو دين عالمي لا قومي ، يتوجه برسالته الى النوع البشري بجملته ، لا الى أي أمة واحدة بعينها ، وان كانت اللغة العربية أداة الوحي النبوي : « يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم » .[١] والاسلام كعقيدة ، صريح في عدائه للادعاءات المفرّقة بين الناس ، والتي هي آفة القومية .

والاسلام ليس مُثلاً عليا وعقائد فحسب ، وانما هو يعني ، على نحو ما ،

---

١ القرآن ، سورة « الحجرات » الآية : ١٣ .

أكثر من ذلك . وقد أفيد منه في الاستدلال على نظام للدولة . وانه لفي وسعنا أن نتتبع المجتمع العربي الاسلامي في نشأته الاولى ، منذ كان جمهورية بدائية ، في مدينة متواضعة ، الى أن انتشر واتسع ، شأن شجرة ضخمة فارعة ، امتدّت ظلالها الى معظم أجزاء العالم المعروفة آنذاك . وقد تجاوز ذلك المجتمع باتساعه ، على نحو ما اتسع ، بدايات نموه ، وأخلت زعامة العرب التي كانت دعامة الامبراطورية ومادتها ، بادىء ذي بدء – اخلت السبيل لعالمية الخلافة . وبهذا ، كان الاسلام كنظام دولي ، يمثل عدة نماذج ومراحل من التنامي يختلف بعضها عن البعض الآخر ، بحيث يتطلب الأمر تمييزها بدقة .

والاسلام بمعنى ثالث ، يرجع في أصوله العامة ، الى منطقة من الحضارة والثقافة ، تحمل على الرغم من ألوانها المتعددة المتنوعة ، طابعاً من الوحدة ، بيّنَ المعالم .وقد سيَّر العرب فيها نهجين لم يكونا – على شدة ترابطهما – شيئاً واحداً : الاول ، وهو الاوسع ، نشر الاسلام كدين ، في مختلف البلدان ، لدى مختلف الأعراق البشرية من ذوي الاسس الثقافية المتغايرة . والثاني ، وهو الاضيق ، تعريب المجتمعات ، أي إنماء المجتمع العربي – في الشرق الأوسط ، على الاخص ، وشمال افريقية – باللغة والاصل والثقافة .

والدور التاريخي الذي يطلق عليه نعت « اسلامي » طويل بنسبة ما هو معقد ، وسيكون هدفنا ، اذ ندرس تأثير ذلك الدور في القومية العربية المعاصرة ، التأكيد على القوى التي عملت ، بشتى الوسائل ، على صياغة تلك القومية في هذا القالب ، وفعلت فعلها في توجيه مصيرها . وهنا ، لا ندحة عن بيان الخطر الجسيم والضلال المبين اللذين يسوق اليهما اجمال القول وتعميمه ما لم يرافقه تمييز دقيق ، يتعلق بالاسلام في اشكاله المختلفة (كعقيدة دينية ، وكنظام دولة ، وكحضارة) وما لم نتذكر الشقة الفاصلة بين ما هو مثالي وما

هو واقع ، وبين ما هو منتظم في مؤسسات وما هو غير منتظم ؛ ومـا لم ندرك أخيراً ان تغير الازمان يجعل المقارنات الاعتباطية بين تيوقراطية المدينـــة في بواكير الاسلام ، والخلافة العباسية في بغداد ، مقارنات باطلة .

ولادة امة

كان توحيد العرب لاول مرة في تاريخهم ، اولى مآثر الحركة الاسلاميـة وأسبقها الى الظهور ، وبذلك تكون الحركة العربية ، في مرتكزها التاريخي ، مدينة بوجودهـا ذاته ، للاسلام ، وأية كانت الاهمية التي يمكن ان تسبـغ على اثر « الضرورات التاريخية » المتنوعـة في خلق الحركة العربية ، كنظرية هوغو فنكلر بحدوث هجرة عربية جماعية ، أو تفسير ليون كائيتاني للمَـد العربي – الاسلامي بأنه آخر موجة سامية كبرى أملاهـــا جفاف الجزيرة العربية وتغير مناخها ، فليس ثمة من شك انه لولا اثر الاسلام في توحيد العرب ، ولولا شخصياته القوية التي تولت قيادة الطليعة فيه ، لوجد الضغط الاقتصادي متنفساً له في سلسلة من التسللات الثانوية الطفيفة الى البلدان المجاورة[٢] .

ونحن اذ نطرح التفسيرات القدرية والآلية للأحداث الاجتماعيـــة ، سواء على الصعيد اللاهوتي أو الاقتصادي ، او أي صعيـد آخر ، نكون في مركز أفضل لتقدير المساعدة التي أداها الاسلام في صنع الأمة العربية ، باعتباره قوة ارادية خلاقة . ولا يمكن أن يرقى الخطأ الى وقائع التاريخ الثابتة .

---

٢ راجع في شأن التفسيرات المختلفة للتوسع العربي كتاب
P. K. Hitti, History of the Arabs (London, 1940) pp. 143 - 146.

هنا شعب تمزقه التفرقة ، ويظهرُ اللدَدُ على أشُده في مشاحناته ، وتتبدّد طاقاته في احتراب قتّال ، ولا يكاد أفقه العقلي يتجاوز الوعي القبلي، ثم اذا به يلتئم شمله خلال بضع سنوات في مجتمع واحد ، يحركه شعوره بالانتماء الى جماعته ويتغلغل في أرجائه مثل أعلى مشترك . فإذا كان المبدأ الذي جمعه ووحده في تلك المرحلة الاولية هو الدين لا الرابطة العربية ، فذلك أمر لا أهمية له ، لأن الاسلام ظلّ ، طيلة انحصاره في شبه الجزيرة – وقد بلغ ضمنها سلطة لا ينازعها منازع ، وتماسكاً لا يدركه صدعٌ – ظل هو والعروبة هناك شيئاً واحداً . وكانت الوحدة العربية ترادف الوحدة الاسلامية ، وكان مسلماً بذلك لدى الجميع[3] ، اذ لم يكن ثمة ثنائية في الولاء ، وبالتالي لم يعترض ولاءٌ طريق آخر ، على نحو ما تطورت الأمور من بعد ، حين طفق العرب يحتكون بغيرهم من الأجناس البشرية في البلاد التي فتحوها . وبهذا يكون ادخال العنصر القومي للحياة العربية ، ضمن أخوّة المجتمع الاسلامي ، أولى المآثر التي قدمها الاسلام[4] .

ولادة دولة

١ قد يكون من العسير الاغراق في تقدير اهمية اقامة دولة منظمة، ولاسيما وانها

---

٣ « تلك الوطنية التي وطدها الاسلام كانت موازية لرابطة الاتحاد العربي ، اذ ان الكلمتين كانتا مترادفتين في ذلك الزمن ، وعلى الاخص لدى الامم التي أصبحت من رعايا الخلفاء » (تاريخ التمدن الاسلامي ، جرجي زيدان) .

٤ كانت نقطة التحول في انبثاق هذا المجتمع ، ذلك الميثاق الذي عقده النبي بين المهاجرين والانصار ، والذي هدم استقلال القبيلة – كما أوضح فلهاوزن – عندما حول مركز السلطة الى المجتمع (راجع نص الميثاق في سيرة ابن هشام) .

الدولة الأولى في جزيرة العرب التي دان لها الشعب جملة ، بالولاء . فقد كان أهـــل الصحراء يفخرون ، وهم الأحرار في تفكيرهم ومعيشتهم ، بأنهم طالما حاربوا الملوك . فكان خضوعهم للسلطة المنظمة حديثاً ، في المدينــة المنورة ، نقطة تحول ثوري ، لم تلبث نتائجه البعيدة المدى ، أن انكشفت لكل ذي عينين .

وقد كتب س ه. بيكر في هذا الشأن ، يقول : « الدين وحده هو الذي جعل التنظيم السياسي أمراً ممكناً ، فقد نشأت الدولة من المجتمـــع الجديد . والحقيقة هي أن المجتمـــع هو الذي استخدم « الفولكرفانديرونغ » العربي ، (الهجرة الجماعية العربية) الذي نشأ مستقلا عنها، لبلوغ أغراضه السياسية[٥] » .

والبون شاسع بين مستهل النصرانية التي كانت تسير في اتجـــاه مضاد للدولة ، ومستهل الاسلام الذي اتخــذ موقف تثبيت للدولة . « لقد بدأت النصرانية حركةً جماهيرية ثورية قوضت أساس الدولة ، وكانت عقيدتها التي تؤكد المساواة بين الناس ، في نظر الله ، هي السبب في تقويض دعائم الامبراطورية الرومانية[٦] » .

ولقد كان حادثاً على أعظم جانب من الأهمية ، ذاك الذي يجعل المسيحي

....

٥ « Islam as a Problem » in S. K. Bukhsh's Contributions to the History of Islamic Civilization (Calcutta, 1929 - 1930) II, 20.

٦ راجع ر. روكر في كتابه « القومية والثقافة » ، حيث يناقش الدين في علاقته بالسياسة ، وعلاقات الكنيسة بالدولة .

R. Rocker, Nationalism and Culture, tr. from the German by R. G. Chase (New York, 1937) pp. 42 - 78.

والعبارة المتقدمة مقتبسة من الصفحتين ٦٤ — ٦٥ .

مرتبطاً بواجب مزدوج ، على نحو لم يكن قط معروفاً في المنحى الاخلاقي لدى الوثنيين القدامى ، اذ لم يكن عليه أن يعطي ما لقيصر لقيصر وحسب ، وانما عليه أيضاً أن يعطي ما لله لله ، واذا تناقض الواجبان في نفسه ، فليس ثمة مكان للشك بأن واجبه يقتضيه أن يطيع الله لا الانسان[٧] .

يضاف الى ذلك أن النصارى ظلوا اقلية مضطهدة ، وهم يعززون فكرة تقف على طرفي نقيض مع الفضيلة الرومانية التي تقول بولاء واجبٍ لا يتجزأ تجاه الدولة ، الى ان جاء قسطنطين ورفع النصرانية الى دين دولة .

هذه الظروف التاريخية ذاتها التي وضعت النصرانية من حيث هي عقيدة ، الى جانب دولة علمانية يمتد بهـــا العمر قروناً عديدة ، هي التي اوجدت ذلك التنظيم الازدواجي ، وتلك الرقابة الثنائية على المجتمع البشري التي سادت أوروبا قرابة ألف سنة . و « مدينة الله » التي ألـّفها اوغسطين ، وجعل فيهـا « خلاص الانسان مرتبطاً بأهداف الكنيسة » انما انبثقت عن اعتقاده انه « لا غنى عن سلطة منظورة ، لجعل الحكومة الالهيـــة مفهومة لدى الناس » . ولكن « حيث انه ما من سلطة زمنية تصلح للقيام بهذا الواجب ، فان الكنيسة هي الممثلة الحقيقية الوحيدة لمشيئة الله على الارض[٨] » .

لقد وجد الاسلام نفسه في وضع مختلف عن وضع النصرانية ، من الناحيتين العقائدية والتاريخية ؛ بيد انه كان شبيهاً بها في كونه حركة ثورية ، تتجـــه مناقضةً للمثل الوثنية العربيـــة . ففي الوقت الذي كان فيه النظـام الاجتماعي

---

٧ راجع G. H. Sabine, A History of Political Theory (New York, 1945) p. 183.

٨ Rocker. op, cit. , p. 66.

لدى الوثنيين العرب قائماً على اساس من قرابة الدم ، جاء نظام الاسلام يجعل الاساس في المساواة بين جميع المؤمنين ، دونما تميز بين الانساب والسلائل ، الا أنه لم يقوض ولم يهدد اية دولة في سلطانها ، خلافاً لما كانت حال النصرانية . واذا كان قد قضى على شيء ، فانه قضى على الفوضى التي كانت ضاربة أطنابها في ارجاء البلاد ، بسبب من فقدان اية هيئة سياسية .

غير ان الفرق العقائدي بين النصرانية الاولى والاسلام الأول ، ليس أقل من ذلك سطوعاً ، فالدولة من وجهة النظر الاسلامية ، هي الوسيلة التي تتحقق بها المفهومات الاسلامية للحياة ، في نطاق تنظيم انساني معين . والحقيقة النهائية ، بحسب ما ورد في القرآن ، انما هي روحية ، بينا تعتمد حياة الدولة على نشاطها الزمني[9] . الروح تجد في كل ما هو طبيعي ومادي ودنيوي ، فرصاً تغتنمها للعمل الصالح الذي يقود الى الجنة . وهذا ما اوضحه السر محمد اقبال في قوله : « لم تنشأ النصرانية على شكل وحدة سياسية او مدنية ، بل في صورة طريقة رهبانية في عالم تدنسه الخطايا . فلما اصبحت الدولة مسيحية ، وقفت الكنيسة والدولة متعارضتين وكل منها تمثل سلطة متميزة عن الاخرى ، وبينها نزاع لا نهاية له حول حدود كل واحدة منها . مثل هذا لا يمكن ابداً ان يحدث في الاسلام ، لان الاسلام كان منذ نشأته ، مجتمعاً مدنياً استمدّ من القرآن جهازاً من المبادىء الشرعية البسيطة ، كانت اشبه شيء بألواح الرومان الاثني عشر ، وكانت تنطوي ، كما اثبتت التجربة ، على طاقات اتساع ونمو كبيرة ، عن طريق التأويل[10] » .

---

٩ انظر Sir Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore 1934) p. 147.

١٠ المصدر السابق ص : ١٤٨

هذه الملاحظة صحيحة ، ولا شك ، حين كان الاسلام في دور التأسيس ، يوم كانت الرابطة العربية والديانة مترادفتين عمليّاً ، ولم يكن ثمة دولة او كنيسة ، تشعر بخطر يهددها به الاسلام ، فكان اعظم ما قدمه هذا الدين للعرب ، انه انشأ منهم مجتمعاً واحداً ، واسس لهم دولة مشتركة[11] .

ولادة تاريخ قومي

اشرنا فيما سبق الى ان العرب يجتمعون حول ذكريات تاريخية واحدة [12] . وهذه الذكريات ترجع ، في معظمها ، الى تراث الاسلام ، فقد نهض بهم هذا الدين ، الى مركز الصدارة في الشؤون العالمية ، وفتح لهم آفاقاً جديدة على الابداع في اكثر مجالات الحياة ، بعد ان كان الخمول والعيش على الهامش نصيبهم . وليس لنا في هذا المقام ، ان نسرد قصة ذلك التراث ، ولا ان نحكم على مادته ، والشيء الذي يتصل ببحثنا ، انما هو المعنى والتأثير والدلالة التي يحملها الدور الاسلامي في سيرة العرب .

هنالك علاقةٌ فريدةٌ في نوعها بين الاسلام والعرب ، اذ لا يصح تعريف الاسلام بالعرب ، لانه لا يختص بهم وحدهم ، ولا يقتصر عليهم كما هو شأن اليهودية مع اليهود . وانما هنالك جانبٌ او معنى ، يحتل به العرب مكانة خاصة في علاقتهم بالاسلام ، رغم كون رسالته موجهة الى الناس كافة ،

---

١١ « ينتج لدينا ، على هذا النحو ، ان هدية مؤسس الامبراطورية العربية لم تكن ديناً بمقدار ما كانت سيطرة العرب على العالم » . (Becker, in Bukhsh op. cit. p. 14)

١٢ T. E. Lawrence, The Seven Pillars of Wisdom (London, 1935) p. 40.

وسامية بروحها على القومية [١٣] ، فقد كان العرب حملتها الأولين ، منذ بدايتها ، وظلّ امرهم معها كما كان ، طوال قرون عديدة من بعد ، وهم واعون لرسالتهم التاريخية تلك . وقد خصّص الخليفة عمر مركز الصدارة للعرب ، وهو الذي وُضعت في إبان خلافته أسُسُ الدولة ، « لأنهم جوهر الاسلام » ومن الخطأ ان نستشف من خلال هذا الكلام ودوافعه ، طرائق الحسّ والتفكير ، التي تؤلف القومية بمفهومها الحديث إذ يمكن ، في اقوى احتمال ، أن يكون اهتمامه بسيطرة العرب ، ناجماً في ذهنه عن اعتبارهم أداة صالحة لتحقيق أغراض الاسلام وإعلاء كلمته ، ونشر سلطانه . وهنا يرد السؤال : كيف لنا ان نرسم الخط الفاصل بين ديانة عالمية متجسّدة في نشاط زمنيّ ، وقومية عالمية يتطابق فيها خير النوع البشري عامة ، مع خير الأمة التي ينتمي الفرد اليها ؟

مهما تكن الدوافع فان الاعمال ذاتها كانت صريحة وغير متناقضة . فجميع السياسات : الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والعسكرية ، إنما وضعت مقاليدها في خدمة السيادة العربية إذ جُعل استرقاق عربيّ عملاً غير مشروع ، وكان العرب يشكلون في الأقطار المفتوحة ، طبقة عسكرية لا يلجها غير عربيّ ، وتعيش في معسكرات كبيرة ينفق عليها بيت المال . وأسس عمر

---

١٣ أيد السير وليم موير ، وبعض مترجمي حياة النبي الفكرة القائلة : إن الاسلام انما توجه الى العرب وحدهم . وليس في القرآن ولغته ما يؤيد هذا القول بحال ، فالآية القرآنية التي جاء فيها عن القرآن نفسه : « إن هو الا ذكر للعالمين » ، واحدة من عديد الآيات التي لا يرقى معها الشك الى ان الاسلام توجه ، من بداية أمره ، الى البشر جميعاً .

الديوان ، وهو الاداة المالية التي كانت تُستخدم في إنفاذ السياسة التي تجعل الحكم العربي فعّالاً ، وكان الرعايا من أبناء البلدان المفتوحة ، يصبحون — إذا اعتنقوا الاسلام — « موالي» الاسر والبيوتات العربية النبيلة . وهؤلاء الموالي الذين كانوا جميعاً في العصر الأموي من المسلمين غير العرب ، انتهوا الى تشكيل طبقة خاصة بين طبقات المجتمع آنذاك ، وقد كان تذمرهم من منغصات المنزلة المتدنية التي وجدوا انفسهم فيها سبباً هاماً من اسباب سقوط الحكم العربي، وانتصار الدعوة الى المساواة الاسلامية ، في بغداد .

ومما يدل على وجود اتجاه عربي اكيد في المنحى الذي انتهجه العرب المسلمون ان عمر منح النصارى العرب القاطنين في سورية والعراق معاملة مفضلة وما جرى لبني تغلب في العراق ، مثل واضح على ذلك ، فعمر لم يعامل هذه القبيلة ، وهي العريقة في عروبتها ، بالطريقة نفسها التي عامل بها الرعايا الآخرين من غير العرب ، على الرغم من ان أبناءها رفضوا اعتناق الاسلام بعناد ، واستمرّوا على دين اجدادهم . وكان من عمر ان أعفاهم من دفع الجزية ، متذرعاً الى ذلك بحيلة شرعية ، وأصدر قراراً يلزمهم بدفع الزكاة مضاعفة للفقراء .

وقد أفضت سياسة القومية العربية التي ربما فرضتها حاجات الدولة الناشئة وتطلّبتها ، يوم كان انتشار الاسلام رهناً بانتصار القوات العربية المسلحة ، أفضت الى أن تتجسد غاية في ذاتها في العصر الاموي . فكان أن نفّرت دون ان تملك اتّقاء هذا النفور ، شطراً كبيراً من الجماهير التي لا يصيبها شيء من منافع الدولة وامتيازاتها ، كالموالي ، واهل الذمّة ، والأرقاء ، ومن إليهم ممن انتهزوا فرصة الانشقاقات الدينية التي هدرت حيويّة الجسم السياسي

العربي ، وراحوا يسندون كل قضية تشق العرب ، وتفرق كلمتهم [١٤] . وقد انتهى الدور العربي الحقيقي ، في تاريخ الاسلام ، بسقوط الأمويين ، اذ أبطل المبدأ الارستوقراطي الذي يضع السلطة في يد العرب (الملك) وحلّت محله الفكرة الاستبدادية القديمة التي تتميز بهـا الدول الشرقية القديمة بكل ما تتضمنه من تأليه للحاكم ، ورسم لآيين البلاط ، وبما ترتكز عليه من ادوات ، كالادارة البيروقراطية ، والجنود المرتزقة . وأخلى مبدأ القومية – وهو الذي كان دعامة الامبراطورية الكبرى – السبيل للعالمية الاسلامية التي لم تكن تميز تمييزاً حاداً بين العرب والاجانب في إطار الاسلام . واصبح العرب منذ ذلك الحين ، مجرد عنصر كغيره من عناصر الامبراطورية . ثم توارت آخر بقـايا الخلافة العربية نهائياً ، عندما نشأت الامبراطورية العثمانية ، في اوائل القرن السادس عشر .

هذه الخلاصة الموجزة لمقادير العرب السياسية ، تكشف عن دور ضئيل ، قصير الاجل ، من السيادة القومية . ولذا ، يبدو أن القومية العربية الحديثة ، تتناقض مع نفسها ، حين ترنو بلهفة وانشراح ، الى ذلك الدور ، وتلك الحركة التي لم تكد تنمو وتتكامل حتى أحبطت، وسحقت الدولة العربية القومية . وقد بدأ الاسلام يعم وينتشر على مستوى واسع ، حين انبتّ المبدأ العربي

---

١٤ أنشأت القوى المعادية للعرب ، في القرون الاولى من حكم العبـاسيين ، ولدى الفرس خاصة ، حركة دعيت « الشعوبية » تجاوزت المبـادىء الاسلامية في الاخوة والمساواة بين المسلمين ، وأخذت المبادرة في الهجوم ، زاعمة تفوق العناصر غير العربية على العرب . وقد اشترك نفر من اصحاب الاسماء الادبية اللامعة ، على الصعيـد الاسلامي ، في مناقشة هذا الموضوع الخطير .

عن فعاليته ، وانتهت الاوضاع الاجتماعية الملائمة لضبط المجتمع وفق مبدأ الرابطة القومية [١٥] .

نعم هناك ، على وجه التأكيد ، تغايرٌ بين أهداف الرابطة القوميّة واهداف الديانة ، حتى في القضايا التي كانتا بها متشابكتين في الأصل ، تشابكاً دقيقاً . غير ان القوميّ العربي الحديث ، ينظر الى مجمل الدور الاسلامي ، من زاوية تختلف عن ذي قبل ، وهي زاوية أوسع بـــلا ريب . فهو يشعر اليوم ، ان التراث التاريخيّ الذي افضى إلى يديه ، يشمل العهد العباسي في بغداد ، والفاطمي في القاهرة ، ومختلف المناطق الحضارية في اسبانيا وغيرها ، بقدر ما يشمل العهد الاموي في دمشق [١٦] ، لأن مفهومــه للقوميّة ، لا ينحصر فيما كان يتطلّبه اسلافه ، من أصالة النسب وصفاء الدم فحسب . ولهذا ، فان جميع العهود الاسلامية المهمة ، باستثناء العهد العثماني ، هي في تقديره اليوم ، أجزاء من تراثه القومي ، ما دامت العربية هي التي كانت لغة الحياة والثقافة . وهنالك سبب آخر ، ربمـــا كان هو الأهم ، في عدم تنكر القومي العربي الحديث لأدوار التاريخ الاسلامي التي انتكست فيها أوضاع الشعب العربي السياسية ، وذلك السبب ينبثق عن المكانة المرموقة التي يحتلها الدور الاسلامي ، في حضارة العرب وثقافتهم .

---

١٥ انظر Becker, op. cit. , p. 24.

١٦ النشيد الوطني في جمهورية سورية الحديثة ، مثلاً ، يشير باعتزاز متساو : الى عصور العرب الذهبية في دمشق وبغداد ، حتى وان كان سقوط الامويين وظهور العباسيين ، يعتبر مظهر تحول للسلطة من ايدي العرب الى أيد غير عربية .

دورُ الاسلام في تراث العرب الثقافي ، هو الذروةُ التي لم يرقَ اليها غيرهُ من ادوار التاريخ العربي ، وكان دور العرب الوثنيين باستثناء نتاجهم الأدبي ، عقيماً مجدباً ، خلافاً لما هي حال الرومان مثلاً ، الذين عاش تاريخهم الوثنيّ مع أمجادهم في ظلّ النصرانيّة . وكلّ ما خلّفه العرب في الفلسفة واللاهوت والتشريع والعلوم والطب والموسيقى والفنون الجميلة ، وسائر فروع المعرفة ، إنما كان تركة العهود الاسلاميّة .

وقد انقسم باحثو الحضارة العربية – الاسلامية المحدثون ، كما لم يسبق لهم قط ان انقسموا ، حول قضية المصدر الذي ترجع اليه تلك الحضارة ، حول تفسير طبيعتها وتعيين مكان نشأتها ، وذكر اسلافها الاولين بحسب جنسياتهم ، وأخيراً ، حول تعيين العناصر التي تتألف منها . فهناك ، مثلاً ، أولئك الذين اخذوا على عاتقهم استقصاء نسب كل عالم او مفكر قديم ، لتحديد ما اذا كان يصح ادخال خدماته للمعرفة البشرية في التراث الغربي ، ام لا . ومن المستطاع وضع لائحة تتسم بالصحة والضبط في المرحلة الأولى من مراحل الامبراطورية (العصر الأموي) ، يوم كان العرب وغير العرب منفصلين اجتماعياً وأنساباً ، غير أن هذه المحاولة ضرب من العبث ، في المراحل المتأخرة ، عندما اخذت العناصر المختلفة تمازج فيما بينها وتتزاوج ، دون تمييز او تفريق .

أما القومي العربي وموقفه من هذه القضية ، فهو أنه يرى في تركة الاسلام بجملتها ، تراثاً له في حدود ما عُبّر عنه بالعربية ، وما نشأ منه في وسط عربيّ ، فلا يفرق بين الفيلسوف الكندي ذي الدم العربي الخالص ،

والفارابي ذي الأرومة التركية ، وابن سينا الفارسي الاصل ، فالجميع أسهموا في ثقافة مشتركة ، تؤلف وحدة لا تتجزأ ، لا من الوجهة اللغوية وحسب ، بل بالروح التي تتضمنها ايضاً . واللغة ليست شيئاً اذا لم تكن تجسيداً للعقل وروحاً للثقافة اللذين تعبر عنهما . واذا كان لاحد ان يطبّق المعيـــار العنصري بدقة ، في تقرير من قدّم وما قدّم ، لحضارات المناطق المختلفة والأمم المتعددة، فأي تاريخ للثقافات يظل بعد ذلك ، سليماً ؟

يضاف الى ذلك النزاع الداخـــلي حول اقتسام الغنائم ، تلك الغارة التي شنت من الخـــارج ، والتي تنكر وجود الحضارة العربية ذاته [١٧] ، ويدعي القائمون بهـــا ان ليس ثمة شيء اسمه « الحضارة العربية » ، رغم الحقائق اللغوية ، واللاهوتية والعنصرية الدامغة الساطعـــة ، التي تثبت بطلان هذه الدعوى . فهم يزعمون أن مـــا وسم بسمة الحضارة العربية ، انمـا كان ، في الواقع ، خليطاً من الثقافات الاغريقية والآرامية – المسيحية والفارسية والرومية والهندية :

« كل ما فعله العرب أنهم تناولوا الحضارة التي وجدوها قائمة . ولكن كيف جرى ذلــك ؟ ان تفسير وحدة الحضارة الاسلامية ليكمن أساساً في الدور التاريخي العالمي الذي قامت به الهلينية . وقد يبدو غريبـاً ان يقال ، انه لولا الاسكندر الكبير ، لما كانت ثمة حضارة اسلامية » [١٨] .

---

١٧ انظر .Becker, in Bukhsh, op. cit. , pp. 28 - 38

١٨ Ibid, p. 30

واذا كانت الهلينية هي المبدأ الموحّد ، في نظر بعضهم ، فان الحضارة السريانية هي التي قامت بذلك الدور ، في نظر آخرين :

« للحضارة السريانية فضل يتجلى في ثلاث مآثر ، فانها اخترعت الاحرف الهجائية ، واكتشفت المحيط الاطلسي ، وتوصلت الى مفهوم خاص لفكرة الألوهة ، اشتركت فيها اليهودية والزرادشتية والمسيحية والاسلام ، الا انه مغاير لمجاري التفكير الديني لدى مصر القديمة وسومر والهند والاغريق ، على السواء »[١٩] .

أي هاتين النظريتين المتعارضتين في الأساس ، اكثر صحة ، وهما اللتان تتناولان بقاعاً جغرافية واحدة تقريباً ؟ وما هو القول في تلك النظريات التي تخوّل الحضارة العربية — الاسلامية دوراً اصيلاً متميزاً ؟

يضاف الى المسائل المتعلقة بنشوء هذه الحضارة والعناصر التي تتركب منها ، مسألة طبيعتها أهي في جوهرها كلاسيكية ، اي مجرد امتداد للفكر الاغريقي ، أم ضدّ الكلاسيكية ؟

هذه مسائل ليست مجرد تمرينات تاريخية او ذهنية ، فان لها معنى عملياً عميقاً . في الطور العربي الراهن من البحث عن الذات القومية وتجديد البناء القومي . ويمكن تقدير أهميّة هذه المسائل حق قدرها ، من خلال هذا الواقع ، وهو أن كل حركة قومية في العالم العربي المعاصر ، ترتكز الى حدّ

---

١٩ A. J. Toynbee « A Study of History » abridged by D. C. Somervell (London and New York 1947) p. 92.

بعيد ، على أجوبة هذه الاسئلة كما تنبثق عن تلك الاجوبة . فدعـــاة التكتّل الاسلامي يعتقدون بتكامل الـــتراث الاسلامي وتفوقه ، ودعاة العروبة يؤمنون بأن طبيعة ذلك التراث عربيّة، متفردة، لا نظير لها. وهنالك حركات أخرى كالقومية السورية في بـلاد المشرق [٢٠] ، والفرعونية في مصر ، ترفض ان ترى في الحقبة العربية – الاسلامية ، الحادث المركزيّ في التاريخ القومي : فالسوريون القوميون يفتخرون بالفينيقيين – بقايا الكنعانيين – الذين امتازوا كشعب بحريّ ، وأسسوا مملكة سريانية تابعة لهم فيما وراء البحـــار ، تمركزت حول قرطاجة . والفرعوني يستلهم حضاراته المحلية القديمة في مصر ، ويرفض ، بالتالي ، ان يحتلّ الاسلام الذروة العليا في تاريخه القومي .

وقد لحظنا من قبل ، ان القومية العربية ترى في تراث الاسلام أو ما عُبر منه بالعربية على الأقلّ ، تراثاً قوميـــاً ، بصرف النظر عن أنساب المشاركين فيه ، او المصادر والمؤثرات التي أثرت في صيغته . ومن المعروف ان ذلك التراث حزمة متداخلة متشابكة ، بحيث يستحيل تفكيك اجزائها وفصلها بعضها عن بعض . ولكن لِمَ نسعى الى فكّهــا والفصل بينها ؟ ومن هو ذاك الذي يصح ان يقرّر أي أجزائها عربي اكثر من غيره ؟

إن الأجوبـــة عن هذه الاسئلة لفي غاية العسر ، لأن الحضارة العربية الاسلامية متقطّعة ، يعوزها التسلسل الزمنيّ ، وقد سادها الركود على مدى خمسة قرون من عمرها ، وجاءت اسهامات العصر الحديث الجمــة المتزايدة ، تفوق اسهامات العرب القدمـــاء في خدمة المعرفة ، رغم ان هذه الأخيرة

٢٠ انظر مثلاً أنطون سعاده في كتابه « نشوء الامم » (بيروت ، ١٩٣٨) .

كانت بالغة الاثر ، ممهدة لما جاء بعدها . حتى ابن خلدون ، انما ينال اعجاب المعاصرين اليوم لاصالة تفكيره ، لا لمادة تآليفه التي اصبحت الآن متخلفة عن العصر . فلمَ يظل الدور الاسلامي ، اذن ، في معنـــاه الحضاري ، موضع اهتمام القومية العربية ؟

- انه هام لأن الامة تفقد مرتكزها الأساسي ، وعلة وجودها ، إذا لم تكن واثقة من ان ذلك المرتكز ينبثق عن ارتباط بمـاض مجيد ، قيّم ، ولم تكن واعية لشخصيتها المتميزة ، وربما لرسالتها المتميزة ايضاً .

ليست قشور الحضارة او مستتبعاتها اذن هي التي تخدم الأهداف القوميـة الحيوية ، وانما الذي يفعل ذلك هو الوعي بها والاعتزاز بامتلاكها والشعور بالاسهام فيها ، إنّه الشعور بـ « مشاركة حيّة بين أولئك الذين ماتوا ، والذين ما زالوا على قيد الحياة ، والذين سيولدون في المستقبل » .

ثمّ إن القوميّة العربيّة تحتاج الى التراث العربي – الاسلامي ، كي تكتشف جوهرها الخاص ، ومنابع قوّتها ، بصرف النظر عن تلك الحاجة النفسية الى احترام الذات والشعور بانتفاع الناس منها ، وقدرتهـــا على نفعهم . وعلى الرغم من أن تراثها أصبح متخلفاً ازاء التقدّم الهائل الذي أحرزته أخيراً جميع فروع المعرفة ، فان ثمة اعتقاداً لا يزال راسخاً ، في أن الحضارة العربية لم تستنفد نفسها كقوّة روحية ، وتنطوي كلمة « روحيّة » في هذا المقام على أوسع مضامينها ، ولا تتحدد بالمعنى الضيّق لدين ، أو لركام خاصّ من الشعائر والمعتقدات .

أين هو المبرّر لايمان العرب القوميين ، بحيويّة تراثهم الروحي ؟

– إنها أولاً قضية إيمان ، ثم هي ثانياً زوال أوهامهم التي كانوا يغذونها في نفوسهم حول الحضارة الحديثة ، واعتقادهم اليوم أنها تعاني إفلاساً من ناحية روحيّة وأخلاقيّة ، هذا ، وإنّ القيم الروحية في الحضارة الحديثة لم تُصغ بعد على نحو عميق لحلّ المشكلات التي تتحدّى تلك القيم في العصر الحديث ، ولذلك ستظل الحضارة العربيّة الاسلاميّة جوهريّةً في نظر القومي العربي ، حتى يتم صوغ تلك القيم . لان تلك الحضارة العربية الاسلامية تلبّي الان ، أحد متطلبّات الوعي القومي ، ولأن القومي العربيّ لا يزال يؤمن أيضاً أن حضارته القديمة تستطيع أن تؤدي معونة فذّة في حلّ المعضلات الراهنة ، فهو ينافح عنها ، بوحي من هذا الإيمان .

خلاصة

حاولنا في هذا الفصل ، بيان المساعدات التي قدّمها الاسلام للقوميّة العربيّة الحديثة ، فإليه يعود الفضل في ولادة أمّة ، ودولة ، وتاريخ قومي ، وحضارة . وهذه الأحداث هي التي صاغت بنيان العروبة الاسلاميّة في قوالب فذّة جديدة . ولا يختلف نتاج هذا الدور الاسلامي ، عن نتاج الدور الذي سبقه وحسب ، وإنّما يفوقه أيضاً ، في النموّ والتقدّم . فبينما شهدت عهود ما قبل الاسلام انبثاق رابطة عربية ، حمل الاسلام العرب – رغم تساميه عن القومية ، في جوهره – على التحلّي بوعي قومي ناضج . وقد عولجت عوامل ذلك بشيء من الاسهاب : ١ – انبثاق مجتمع موحّد ، حلّ فيه الحسّ الوطني الفطري ، محلّ الولاء الضيّق للقبيلة أو الاقليم .

٢ – ظهور منظمة سياسيّة ، يمكن أن تتجمّع حولها تقاليد ولاء تصبح معتادة ، وبذلك انتُزِعت جذورُ الأوضاع الفوضويّة التي كانت قائمة من قبل . ٣ – انطلاق العرب نحو تحقيق مجد قومي رفعهم خلال أعوام قليلة، إلى ذروة السياسة العالميّـــة . ٤ – بزوغ حضارة تحظى بمحبـة العرب وتقديرهم يمكنهم أن يتلفّتوا إليها ، مستلهمين مسترشدين .



٣

القوميّة العربيّة الحديثة

كان بنيان الرابطة العربية قـــد نما وتكامل في الدورين التاريخيين اللذين درسناهما آنفاً ، ثمّ غشيها سُبات دام عدّة قرون ، رقدت خلالها تحت وطأة الجهل والجمود . ثم عادت الحياة فدبّت فيها نتيجة تصادمها والغرب . وأقبلت يقظة الوعي القومي في ركاب اليقظة العامة .

ومن الامور البينة التي لا تحتاج إلا إلمامة يسيرة أن كلمة « حديثة » التي تتضمّن سلسلة عهود من الزمن ، إنمّا هي ذات معنى بالنسبة إلى المدى الذي يقع تحت بصر المراقب . فالعصر الحديث بالنسبة لأوروبة ، يبدأ بعهد النهضة عند بعضهم ، أو باكتشاف أمريكا عند فريق أو بالثورة الكوبرنيكية عند آخرين . فاذا طبقت مدلول هذه الكلمة «حديثة» على العالم العربي وجدت حوله تبايناً مشابهاً ، لا لفقد الاجماع على الأحداث الخطيرة التي يصحّ اعتبارها أهم وأكثر دلالة من غيرها ، بل لأن الأحداث التي تمثّل العصر الحـديث لم تتبّـع في

سيرها نهجاً واحداً أو سرعة واحدة في مختلف أجزاء العالم العربي .

هناك أسباب وجيهة لاعتبار عام ١٧٩٨ – وهو الذي غزا فيه نابليون مصر – نقطة انطلاق العصر الجديد وعلامته البارزة . وما كانت الحقبة التي سيطر فيها نابليون هي بذاتها السبب في إيقاظ الوعي القومي من سباته العميق في البلاد العربيّة ، كما هو شأنها في أوروبة ، ولكنّها خلقت الجوّ الملائم لاقتباس الحضارة الغربيّة مباشرة ، وأيدته ؛ ومنذ ذلك الحين ، طفق ذلك الجوّ يلفّ العالم بأسره ، ويدور حوله ويسود أقطاره ، وكان امتداده بداية سلسلة من الأحداث والأفكار تكوّنت منها القوميّة العربيّة الحديثة .

كانت اولى نتائج غزوة نابليون ، وأهمها ، أن اذكت شعلة اليقظة العربية عامّة ؛ ذلك أن الوعي القومي لا يستطيع ان يُخصب ويثمر ، في شكله الحديث ، وسط مجتمع راكد لا يتطوّر . والنتيجة الثانية – وهي تلازم الأولى – انتشار الطباعة التي اضطلعت في قوة ببعث الادب العربي والثقافة العربية ، وبالتالي في انتشار الوعي القومي . والنتيجة الثالثة ، انتشار الفكرة الأوروبية في القوميـة ، على مدى واسع في دنيا العرب ، فانضاف الى كره العرب للحكم التركي ، واعتزازهم بتراث الماضي ، شعور جديد من السخط على تعديات الغرب .

وهكذا كان التصادم مع الغرب ، هو الذي بعث نهضة العالم العربي بشكل مباشر وغير مباشر ، بعد قرون متطاولة من الركود . وما كان ذلك التصادم ليأخذ ، بطبيعة الحال ، شكلاً واحداً في جميع الأمكنة وكل الأزمنة ، فقد اتّبع في مصر وبلدان افريقية الشمالية طريقاً غير الطريق التي اتبعها في أقطار آسيا العربية ، وان شكلت الاولى اسميّاً ، جزءاً من

الامبراطورية العثمانية. وقد جاء مسلكه ذاك نتيجة للقوى الداخلية والخارجية التي كانت تتفاعل وتؤثر كل منها في الاخرى[1] . وتأثّرت الأقطار العربية القائمة شرقي السويس ، بالحضارة الغربية حتى عام ١٩١٨ على يد البعثات الثقافيّة والتبشيريّـة ، اي إلى ان تداعت الامبراطورية العثمانية وهوت الى الحضيض ، وارغمت على التخلـّي عما بقي لها من سلطان ، اكثر مما تأثرت بها عن طريق الفتح العسكري . وكان تنوّع المقـادير السياسيّة في مختلف الاقطار العربية ، سبباً في عدم تجانسها الفكريّ من وجهة قوميّة ، وعدم التعادل في تنامي حسها القومي .

وستكون خطة هذا الفصل كما يلي : ١ — تتبّع العالم العربي في نهايـة الفترة الطويلـة التي تضعضع خلالها سلطانه ، وافضت بـه الى الانحلال والتخلي عن الملك ، للتعرف الى مدى فضل كل من الأفكار المحلية (كالحركة الوهابية مثلاً) والتأثيرات الغربية ، في تجديد الحيويّة العربيـة . ٢ — تبيين الخطوط الكبرى في سير اليقظة العامة ، كنتيجة لازدياد التفاعل مع الغرب ، وما نجم عنه من حركات جديدة مثل المذهب العصري ، والرابطة الاسلامية العامة ، ومختلف القوميات الضيقة . ٣ — تتبع جذور الوعي القومي العربي بالذات ، وبيان نموه ، وعلى الأخص ، في اقطار الهلال الخصيب وشبه الجزيرة العربية .

---

١ لقد تبع انسحاب الفرنسيين من مصر مثلاً ، ظهور محمد علي الذي جعل مصر مستقلة . في الواقع ، عن الاستانة . وشهد شمال افريقية ، في القرن التاسع عشر ، غزوات فرنسية من شتى الطرق ، بلغت ذروتها في احتلال الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١) ومراكش (١٩١١) واحتل الايطاليون طرابلس الغرب عام ١٩١٢ .

مرت فترة طويلة من الجمود انقطعت بها حياة العرب القومية عن استمرارها، وهي التي كانت قد انطلقت على نحو عجيب من التفاؤل والحيوية اللذين كانا يفعمانها خلال القرون القليلة الاولى التي تلت الاسلام مباشرة . ولا يتاح لنا ان نذكر هنا سوى العوامل الرئيسية التي اوجدت الأوضاع التي كانت قائمة في مستهل النهضة الحديثة . وإن اهمّ تحوّل حدث ، فيما نري ، خلال فترة انتقال السلطة الى ايد غير عربية ، انما هو خسران العرب استقلالهم السياسي وحدوث الفتوحات التركية. فقد ظلت الشعوب التي تتكلم العربية، قرابة الف سنة ، لا تمارس السيادة على مصائرها [٢] . وكانت شتى العهود والبيوت المالكة ، تتوالى في رتابة شاقة مملة ، معتمدة في حكمها على كل ما يخطر بالبال من وسائل وحيل ، ما عدا التعاون القومي مع الشعب الذي كانت تحكمه ، ولك ان تتصور بعد ذلك ، ما ينجم عن تلك الاوضاع السياسية من خمول وخنوع .

وخبا ألَقُ الثقافة العربية ايضاً مع أفول سلطان العرب السياسي ، إذ « انشعب كلا الأدبين : الفارسيّ والتركي عن التقليد العربي – الاسلامي في خطّين مستقلين ... بينما ظلاّ مصطبغين بصبغة قوية من الأصل الذي افترقا عنه ، وأصبح استعمال العربية في المجال الادبي ، قاصراً على الاقطار التي تتكلم العربية بعد العهد السلجوقي ، ولم تستعمل خارج تلك الاقطار إلا في المصنفات

٢ يجب استثناء عرب الصحراء الذين استعادوا استقلالهم اثناء انحلال الدولة العباسية : ثم لم يفقدوه قط ، من بعد .

القليلة المعنية بالشؤون اللاهوتية والعلمية »[٣]. وهكذا تحول العرب في دار الاسلام ، إلى رعايا تابعين ، وهم الذين كانوا في الأصل، مؤسسي امبراطوريته، وعمودها الفقري .

وكان التحول الثاني المهم ، الذي ظهر مع الزمن ، هو الانحطاط العام الذي ران على ديار الاسلام بجملتها ، حين تقارن بالغرب . وكان الانحطاط النسبي قد تغلغل وسرى تدريجاً ، وظل غير ملحوظ تقريباً طيلة قرون عديدة ، ولكنه ظهر جلياً في اواخر القرن الثامن عشر ، اذ لم تقم أدنى محاولة للأخذ المنظم بالوسائل الحضارية الاوروبية ، بل ان زعماء الطبقة الحاكمة ظلوا لا يشعرون ، الى يومهم ذاك ، بتخلف عن أوروبا ، لدى مقارنتها ببلادهم[٤] .

وسواء كان الزعماء واعين للانحطاط أو غير واعين ، فالواقع يشهد انه نشأ في عهدهم مجتمع خامل يتسم ، اكثر ما يتسم ، بالجمود والتقليد . وكان البنيان الاقتصادي قد تغير ، إذ سيطر ، بدلاً من النظام التجاري النقدي ، اقتصاد اقطاعي لا تحتل رفاهية الرعية منه أعلى منزلة ، بل همه صيانة المؤسسات العسكرية التي أقامها الاسياد الاقطاعيون وأرهقوا بها كاهل المجموع . وكان ان تسرب الركود والتقليد الى كل مظهر من مظاهر الحياة

---

٣ انظر كتاب Bernard Lewis, The Arabs in History (London and New York, 1950) p. 159.

٤ انظر كتاب H. A. R. Gibb and H. Bowen, Islamic Society and the West (London : Oxford University Press 1950) I. 19. وهو من المؤلفات القيمة لفهم المجتمع الاسلامي في القرن الثامن عشر ، أي قبل بداية النفوذ في تركيا والعالم العربي .

في الجانبين : المادي والروحي ، كما لاحظ كل من : هـ. ا. ر. جيب ، وهـ. باوين ، اذ كتبا :

« لنفرض أننا لن نعرف ، على أي احتمال ، فيما اذا كان عربياً ذاك الذي اخترع نوعاً جديداً ،او تركياً ذاك الذي اكتشف قوة البخار ،بيد أننا نستطيع التأكيد واثقين ، انه اذا حدث وكان ثمة اختراع من هذا القبيل ، فانه يظل بجملته ، دون أية نتيجة ، اذ كان النظام الاجتماعي كله يتّسم في الواقع ، بسمة واحدة ، هي الوحيدة التي يمكن ان تظهر فيه ، سِمَةِ حضارةٍ جامدة متخلفة . وليس غلواً ان نقول : ان عمليات الزراعة والصناعة والتبادل التجاري والتعلم كانت اقرب الى الاوتوماتية ، بعد ان مرت عليها قرون عديدة وهي جامدة ، وانها افضت إلى ضروب من الهزال ، جعلت الذين كانوا يقومون بها ، عاجزين كل العجز ، وقد وقف نموها ، عن تبديل طرائقهم او نظرتهم الى الاشياء ، بالغة ما بلغت درجة ذلك التبديل من الضآلة »[٥] .

أما أسباب ذلك الانحطاط ، فانها عديدة متنوعة متشابكة ، فبينما يمكن تحديد بعض الرموز والأحداث والدوافع الخارجية – كتدفق الحشود المغولية في القرن الثالث عشر، مثلا ، والدمار الذي أحدثته، أو افتتاح فاسكو ده غاما عام ١٤٩٩ طريقاً جديدة من أوروبا الى الشرق الاقصى عبر رأس الرجاء الصالح موجهاً بذلك ضربة قاضية على طريق المشرق القديمة –يظل الجمود الروحي الاساسي الكامن وراء التقهقرات الاخرى التي تلته ،امراً عسير الادراك. فإن انحلال حضارة

٥ Ibid. pp. 215-216.

ما ، كازدهارهـــا ، عملية تجري باطراد ، وتكون نتيجة تراكم سابق . والتاريخ يفيض بأمثلة النتائج الهائلة التي نجمت عن تبدّل جد ضئيل ، في طريقة النظر إلى الأشياء ، فـالثورة الكوبرنيكية تُعتبر الرمز الأسمى للانتقال من العصور الوسطى إلى الحديثة ، مع أنها لا تشتمل على اكتشاف جليل ، أو فكرة جديدة ، ولم تحدث تحولاً خطيراً حتى في فلسفة كوبرنيكوس نفسه [٦] . وإن نشوء الشركات المحدودة المسؤولية في القرن التاسع عشر ، لمثال آخر على ثورة هائلة نجمت عن جدال تشريعي عاديّ في الظاهر . والتحليل الاقتصادي الذي وضع اسسه اللورد كينز عام ١٩٣٠ ، مثال ثالث على ما نقول [٧] .

يمكن إفراد سببين لانحطاط العالم العربي وتحجّره ، واعتبارهـما الحلقتين الأوليَيْن في سلسلة الحوادث : الأوّل ، وقـد اشرنا إليه آنفـاً ، خسران العرب السلطة . ولا يراد من تقرير هذا الواقع ، تمجيد العرب على حساب غيرهم من شعوب الامبراطورية ، ولكنه يعني ان انتقال السلطة من العرب إلى غير العرب ، احدث في الفترة التي تمّ فيها، تغيّرات في انظمة الحكومة ونفوس الرعايا ادّت فعلاً إلى تكتّل المجتمع حول فئتين تعيشان معاً ، ولكنهما ، في الحقيقة ، كانتا منفصلتين ، وهما : الحاكمون والمحكومون . وعندما كان العرب

---

٦ انظر Herbert Dingle « Copernicus and the Planets » in The History of Science, (Glencoe Ill. , 1951) pp. 35 — 44 .

٧ ان التسليم بالحق في تحديد مسؤولية امرىء مشترك في رأس مال ما ، أوجـد ليونة الحركة لرأس المال، فنجم عنه بالتالي نشوء الرأسمالية الحديثة القائمة على الشركات. راجع The Politics of Democratic Socialism (London 1940), pp. 120 — 125 By E. F. M. Durbin.

دعامة الامبراطورية ، تغلّب المبدأ الديموقراطي على غيره من مبادىء الحكم (في حدود ما يختصّ بالعرب ، على الاقــل) وذلك لم يكن لتعلق العرب العميق العريق بالحرية فحسب ، بل لانهم كانوا يؤلفون ايضاً كشعب ، جيش الدولة الدائم الثابت . وما كان لحكومة قط ان تعيش الا بتأييد منهم ، او تأييد نصفهم الأقوى على الأقل ، الذي كان يفرض نفسه في اي مكان خاص او زمان خاص . وكان من شأن هذا الامر ، بطبيعة الحال ، ان يصون فيهم حيوية الروح الاستقلالي ، والاعتماد على النفس ، والابتكار ، وهي صفات لا غنى عنها لنظام اجتماعي حر ، خلاّق .

وكان خسرانهم السلطة قد مهد السبيـــل لتبدل شامل ، إذ نشأ نظام استبدادي في الحـكم ، تسوده بيروقراطية خانعة وجيش مأجور – إن لم يكن في بعض الاحيان اجنبياً – ، وحل محل التعـاون العفوي الحر الذي كان عماد الدولة من قبل. واصبحت الحكومات أدوات استغلال لا غير ، دون ان يكون ثمة شيء من الروابط الطبيعية التي تشدّهـــا الى الشعب . ويمكنك ان تتصور الآن ، الخمول ، والاتكاليّة ، والاطمئنان الى القدر واللامبالاة التي سرت في ذلك المجتمع ، وتغلغلت في نظام حياته .

والسبب الثاني لذلك الجمود ، يمكن ان يعزى الى تهافت الدين وتحجّره في شكليّات خارجية . وإنه لعسير علينا ، في هذا العصر ، أن نقدّر تأثير الدين حق قدره ، في حيوات النوع البشري ومصائره ، منذ أقدم الأزمــــان حتى الثورة العلمية الحديثة ، فالدين في أيامنـــا هذه ، لا يشغل سوى وظيفة واحدة ، ولا يحتلّ سوى دائرة واحدة من دوائر اهتمامنـــا العديدة المتنوعة عائشاً على قدم المساواة المطلقة معها، ولم يعد ذلك الآمر الناهي الذي يحتل السدة

العليا فوق دوائر الاهتمام الاخرى . وما اعظم الفرق بين هذه الايام وتلك التي كان الدين فيها هو المنبع الرئيسي لكل ما عداه من شؤون، والمفتاح الشامل المسيطر على الفنون والعلوم ، كما كان يسيطر ايضاً على القلوب عن طريق الايمان .

ولم تكن جميع القضايا والمزعومات التي انتحلت اسم الدين لتشكل اية معضلة جسيمة ، ما دام هو نفسه ديناميا ، منفتحاً ، مرناً على نحو ما كان في القرون الاولى من نشأة الاسلام . بيد انه لم يكد يتحجر في صيغة لاهوتية شكليّة ، ويربط انفعالاته وسلطانه ببعض الوقائع المفترضة ، حتى اصبح مصير كل ميدان من ميادين النشاط، مقيداً تقيداً لا فكاك منه ، بمصير الميادين الأخرى .

ربما كانت مسألة صحة النظم الفلسفية الكبيرة التي وضعها علماء الكلام المتقيدون بأصول العقيدة ، أو عدم صحتها مسألة مهمة . ولكن الأهم منها هو الحاجة التي لا ريب فيها إلى بنيان من السلطة . فالمسألة المطروحة على بساط البحث التي طال حولها الصراع بين المفكرين الأحرار والعقلانيين في جانب ، والكلاميين والمحافظين في الجانب الاخر ، انما هي مفهوم « النهائية»[٨].

---

٨ يفسر هـ. ا. ر. جيب ذلك النزاع ، بأنه صراع بين العقلانية والحدس ، في سبيل التسلط على عقول المسلمين ، ويعزو غلبة الحدس ، إلى مذهب الجوهر الفرد ، والفطنة التي يتحلى بها الخيال العربي . والنقطة المهمة ، هي انه لم يكن ثمة ما يدعو الى نشوء صراع ، لا سبيل معه الى التوفيق بين الجانبين ، لو انحصر كل منهما في دائرة اختصاصه المشروعة ، وما كان لدعاة الهلينية من المسلمين ، ما يبررهم في الارتياب بالحقائق التي نصبوا من انفسهم حماة لها — كما

هل للدين أن يكون متطوراً ومتوسعاً ، أم أنّ مسلّماته وضعت بصيغة نهائية بحيث لا تقبل أي تأويل ، في المستقبل ؟

ولقد نشب هذا الصراع نفسه داخل النصرانية ، ودار حول نفس الأمور التي تناولها في الاسلام بتأثير ارسطاطالية ابن رشد . وقد أنشأ توما الاكويني ، على نحو ما جرى في الاسلام ، نظاماً فلسفياً شاملاً كاملاً ، في سفره الجليل « الخلاصة اللاهوتية » . غير أن الاسلام والمسيحية أخذا يفترقان بظهور ثلاث حركات مهمة في الغرب : الاصلاح الديني ، والثورة العلمية ، والثورة الصناعية ، إذ لم يكن لهذه الحركات مثيل في دنيا الاسلام . وكان يجمع بين هذه الحركات الثلاث ، النفور من السلطة المتوارثة التي لا يدعمها برهان ، سواء كان وراءها أرسطو أو الوحي أو غيرهما . وهذه هي العلامة الفارقة ، الفاصلة بين دنيا القرون الوسطى والعالم الحديث .

وكانت الحركة الوهابية التي قامت في نجد ، خلال القرن الثامن عشر ، هي النهضة العربية الوحيدة التي نبعت من الداخل . لقد كانت أول خفقة حياة في الاسلام الحديث ، وبها نستطيع أن نقص أثر جميع الحركات الاسلامية الحديثة في آسية وافريقية ، بصورة مباشرة او غير مباشرة ، كالحركة السنوسية في ليبيا ، وحركة الجامعة الاسلامية ، والحركة البابية التي لم تكن سوى انعكاس

يلاحظ جيب – بدعوى التوفيق بين الدين والفلسفة. ولكن لم يكن في مستطاعهم تجنب الخوض في البحوث الدينية لأن الحياة والفكر كانا يعودان الى الدين في كل شيء . انظر

Gibb , Modern Trends in Islam (Chicago , 1947), chs . i and xi .

ايراني للبروتستانتية العربية [٩]. والحركة الوهابية محافظة ، في جوهرها ، وان كانت الحرية هي الروح التي اتقدت فيها وأذكتها ، اذ كان هدفها الرئيسي أن تقضي على البدع والتجديدات التي شوّهت وجه الاسلام وأفسدت عليه نقاءه [١٠] . وبهذا كانت أداة بعث وتطهير في عالم دبّ اليه الانحلال والفساد . بيد أنها لم تستطع ان تمضي إلى الحدّ الذي تولج معه مفاهيم الحياة والتفكير التي تميز العالم الحديث عن القديم . وهذا ما قام به القرن الذي تلا نشوءها ، بتأثير الغرب وامتداد سلطانه .

وطأة الغرب

تبدأ النهضة الحديثة في العالم العربي بالاحتلال الفرنسي لمصر عام ١٧٩٨ . وكانت البلاد العربية حتى ذلك الحادث ، على جهل تامّ تقريباً ، بالخطوات الهائلة التي كان الغرب قد خطاها ، خلال القرون التي مرت ، منذ نزالها الأكبر معه ، في الحروب الصليبية .

---

٩ راجع كتاب Sir Muhammad Iqbal , The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore , 1934), pp. 144 - 145
ولد محمد بن عبد الوهاب ، مؤسس الحركة الوهابية ، عام ١٧٠٠ . واتبع خطوات اكبر أئمة الاسلام في القرن الثالث عشر ، وهو ابن تيمية الذي دعا الى حرية الاجتهاد ، وتمرد على «نهائية» المذاهب الفقهية الموروثة عن الفقهاء الاقدمين .

١٠ يلاحظ اقبال ان تلك الحركة ظلت ترتكز في شؤون الشرع على السنة النبوية، وأن نظرتها الى الماضي لم تكن نظرة نقدية على الاطلاق، وذلك رغم تمردها على اقفال المذاهب القديمة باب الاجتهاد وتأكيدها القوي لحق الفرد في الحكم .

وقد أفضت مفاهيم الغرب وتقنيـــاته ومساريه العملية ، كما أفضى إحياء الآثار الأدبية العربية القديمة على يد المطبعة ، الى قيام أول حركة عربية في العالم الحديث ،وهي خطة مصر في إقامة امبراطورية عربية ،فحركة الانبعاث الوهابية كانت مسوقة بدافع ديني لا قومي ، وان انبثقت من قلب الجزيرة [11] .

وجاء إخفاق مصر في توحيد العالم العربي ، إبان النصف الأول من القرن التاسع عشر ، اكثر من صفعة سياسية لمقادير الشعب خلال سير تيقظه ، إذ كان سبباً في شقاق عقــائدي بين الأجزاء الآسيوية والأجزاء الافريقية من العالم العربي ، لم يلتئم بعد حتى اليوم ، وكانت له نتــائج بعيدة المدى ، لأنه وقع في زمن كان العرب يجتازون اثناءه أخطر مرحلة من مراحل نموّهم ، أي عندما كانت القيم والعقائد والأخلاق وضروب الولاء ، مختلطة ، متشابكة ، وكان المجتمع بجملته ، يعاني تجربة تجدد شامل كامل .

وبالرغم من ان التركيب العربي كان ملائمــاً لنشوء الرابطة العربية ، فإن القومية العربية كجهـــاز فكري منظم ، لم تكن ذات اساس راسخ في ضمير الشعب ، من ناحية تاريخية . وقد لعب الوعي القومي دوراً حاسماً في تأسيس أول امبراطورية عربية ، كما اوضحنــا في الفصل السابق ، غير أنها

---

١١ ربما كان الصحيـــح ، أن نرى إلى أن عرب الجزيرة ، وهم الذين احتفظوا طيلة هاتيك القرون باستقلال فعلي ، كانوا يأخذون جنسيتهم اخذ المسلمات . فالوعي القومي يرتفع ، عندما تواجه الأمة تحدياً فقط ، من سيطرة اجنبية ، او خطر سيطرة، او مجرد عداوة، وحينذاك يلتهب الشعور وينمو على أسس وطيدة يقوم عليها بناء يقظة عامة شاملة، وذلك هو بالضبط ، ما جرى في مصر .

كانت قومية مبنية ، في معظمها ، إن لم يكن كلها ، على أساس الشعور بالعرق أو النسب . وكانت شعوب الامبراطورية تصنف بحسب مصادفة الولادة ، بين عرب ولا عرب ، وحاكمين ومحكومين.

كيف للمصري اليوم ، أو للسوري ، أو للعراقي ، أو للتونسي ، أن يتعاطف مع غيره من أبناء أمته ، أو أن يعرف بعد مرور عشرة قرون فيما إذا كان اجداده الاقدمون من السادة الحاكمين ، ام من المحكومين المحرومين ، وهو يفتقد تعريفاً جديداً وتركيزاً جديداً لقوميته العربية ؟

– يبدو لنا أن هذا السؤال أكاديمي إلى حد كبير ، وأنه لا يصلح اساساً لاتخاذ القرارات العملية . ولكنه لم يكن يبدو للعرب كما نراه ، حين تغلغلت فكرة القومية – وهي التي كانت قد ربت ، وتركزت ، وتحددت مراراً وتكراراً ، في اوروبا ، منذ قرون – فجأة في ارض اجنبية عنها ، هي أرض العالم العربي ، الغامضة الحدود والمعالم .

يضاف إلى ذلك أن الخط الفاصل بين الاسلامي والعربي ، لم يكن قط واضحاً في شيء ، حتى في أكمل دور عربي من أدوار التاريخ الاسلامي . ولذا ، كان من المعقول ان تبعث « القومية الاسلامية » بوصفها عربية . وكانت الامبراطورية العثمانية ، في ذهن الشعب ، استمراراً للتاريخ الاسلامي العام ، لا انقطاعاً مشؤوماً للتاريخ العربي . وكان الخليفة العثماني ، في نظر جمهرة الشعب ، الوارث الشرعي للخلفاء العرب من الأمويين والعباسيين [١٢] .

---

١٢ كان المؤرخون الاتراك ينزعون الى التأكيد بأن الخلافة انتقلت الى السلالة العثمانية، حين

ومن هنا، انطلقت الدعوة الى الجامعة الاسلامية ، على النحو الذي أطلقها به ، مصلح القرن التاسع عشر الكبير ، جمال الدين الافغاني [١٣] ، واستخدمها السلطان التركي عبد الحميد ، لأغراضه ومطامحه السياسيّة الخاصة .

وما كان أثر الضرورات الخارجية ، ليقل اخيراً ، عن القوى الفكرية الداخلية التي سرت مع الوعي العام في صياغة مختلف الاتجاهات لمختلف الحركات ، ففي مصر بلغ الضغط الاوروبي ذروته على يد الاحتلال البريطاني عام ١٨٨١ فأثار الجماهير المصرية ضد « الاستعمار الغربي » لا ضد سيادة العثمانيين الاسمية ، بينما كانت الاقطار العربية الواقعة شرقي السويس تناضل ضد العثمانيين . وكان هدف الافغاني الرئيسي، الذي ساد اليقظة الدينية والثقافية، توحيد جميع الشعوب الاسلامية وبعثها بقيادة صولجان أعلى واحد ، تكون لصاحبه الخلافة ، بصرف النظر عن جنسيته ، على ان يكون لديه من القوة ، ما يكفي لصدّ العدوان الاوروبي [١٤] . وكانت نقطة التجمّع في افريقية الشماليّة — وهي التي وقعت في قبضة التدّخل الاوروبي ، والفرنسي خاصة — حركة

تنازل عنها الخليفة العباسي المتوكل ، إلى السلطان سليم الاول عام ١٥١٧ . وقد ارتاب السر توماس ارنولد في صحة هذا الادعاء ، (The Caliphate , Oxford , 1924) وكيفما كان الأمر ، فان القوميين العرب يؤكدون أنه حتى وان صح التنازل، فانه يكون قد وقع بعد احتلال السلطان سليم لمصر. وكل تنازل يجري على هذه الصورة ، لا بد أن يكون قد حصل بالاكراه .

١٣ انظر ص : ١١٩ — ١٢٢ من الكتاب السابق .

١٤ انظر C.C. Adams , Islam and Modernism in Egypt (London , 1933), p. 13 هذا الكتاب دراسة شاملة للاسلام والنزعة العصرية في مصر والحركة التي قام بها الافغاني، وتلميذه القدير من بعد ، الشيخ محمد عبده ، على الأخص .

الاصلاح الديني المعروفة باسم « السلفية » ، وقد ظلّ القوميون العرب هناك، يعلّقون آمالهم ، حتى الحرب العالميّة الاولى ، على الامبراطورية العثمانية [١٥] .
ثمّ أخذت تنشأ الحركات الزمنية (مقابل الدينية) متأثرة بالمفاهيم الاوروبيّة، واصطبغت بالصبغة الوطنية ، أكثر مما كانت قومية بالمعنى الواسع . هكذا قامت الحركة المصرية الوطنية ، كما قامت مختلف الحركات الوطنية الاخرى في شمال افريقية ، ولم يتمثّل الرّد المقابل لدعوة التعاون الاسلامي ، في ولاء لأمة عربيّة ، بل في ولاء للبلد : لمصر ، لتونس ، وهلمّ جرّا ... وكانت الأوضاع في الأجزاء الشرقية فقط ، من العالم العربي ، وفي بلاد المشرق ، على الاخصّ، مؤاتية لانبثاق قوميّة عربيّة .

الحركة القومية العربية

لقد روى جورج انطونيوس ، في كتابه « يقظة العرب » [١٦] قصة نهوض الحركة القوميّة العربية في المشرق ، بطريقة تامّة رائعة، لم يبق ما نزيد عليها . واذا كان من فضول القول ، سرد تاريخ الحركة ، فالامر غير ذلك في تحليل أفكارها وحقائقها الاساسيّة والعوامل التي سكبتها في قالبها وأعطتها شكلها الاخير ، إذ ان معنى الحركة والعقيدة هنا لا يكون واضحاً ومفهوماً الا اذا بحثناه على ضوء الاوضاع التي رافقتها ، وليس ثمة من تحليل حتمي يستطيع ان

١٥ انظر كتاب علال الفاسي «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي » (القاهرة ١٩٤٨)، وقد وضع كاتب هذه السطور (المؤلف) ترجمة لهذا الكتاب نشرها « مجمع الجمعيات الدراسية الاميركي » في واشنطن عام ١٩٤٥ .

١٦ نشر في لندن عام ١٩٣٨ (London 1938)

يفسر لماذا اختلف شطرا العالم العربي – الآسيوي والافريقي – في الاتجاهات القوميّة وهما اللذان انطلقا من إطار تاريخي واحد .

يعتمد الجواب في رأينا على اختلاف الظروف والتركيب في الحالتين ، وهو مما يمكن تبيّنه ، قبل كل شيء ، في اختيار « فئة الداخل» وفئة الخارج. فقد كان من المحتوم الذي لا مهرب منه ، في دولة رعاياها خليط من شتى الشعوب والقوميات ، كالامبراطورية العثمانيّة ، أن تكون القوميّة العربيّة هي القاسم المشترك للشعوب التي تتكلم العربية ، وكانت العوامل التي تعمل على تكاتف هذه الشعوب ، ترجح بكثير على عوامل التفرقة رغم جميع ما بينها من فروق محلية وإقليمية ، في اطار هذه الدولة المتعددة العناصر . وكان من الطبيعي ان تطمس الولاءات الضيقة ، في الحاجة الى جبهة صامدة تقف إزاء الفئات العرقية الاخرى في الامبراطورية وازاء الاتراك ، بصورة خاصة . ولا حاجة الى القول : إن شيئاً من ذلك لم يحدث في مصر المستقلة ، المتماسكة ، القابلة للحياة ، أي انها لم تختر الاندماج في المجموعة العربيّة آنذاك ، وكانت القوة المحفزة لها تعمل عملها من الخارج لا من الداخل ، وكان ردها على الاحداث ، أن سارت مع حركة الجامعة الاسلامية التي تحدّثنا عنها .

وكان العامل المحتم الثاني في الموقف ، وجود منظمة سياسية مركزية تحتضن الاقطار العربية في آسية واقعاً ، كما تحتضنها قانوناً . فان الأثر الذي يحدثه نظام دولة موحدة ، في تماسك الناس حولها ، هو أثر عظيم للغاية ، وقد أقر به باحثو التنظيم الدولي اقراراً تاماً ، وهم الذين يرون في « المعالجة الوظيفية» آمن وسيلة الى بلوغ اجماع أوسع ، وتكامل أظهر .

قد يبدو القول بأن العرب كانوا يتمتعون في ظل الامبراطورية العثمانية

الموحدة – الاجنبية عنهم – بوحدة قومية تفوق الوحدة التي يعرفونها اليوم في وضعهم المستقل – قد يبدو هذا القول متناقضاً ، ولكنه لا يعدو ان يكون صحيحاً . فالتجزئة السياسية التي أعقبت انهيار الامبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الاولى ، والتأثيرات الاجنبية المتغايرة التي رافقت ذلك الانهيار ، أوجدت العديد من المصالح والمواقف والولاءات والعصبيات الضيقة التي تنزع إلى « تخليد الذات » (أي محاولة جعل الاستقلال الذاتي الاقليمي أبدياً) ، سيراً مع ما يبدو أنّه « الشريعة الحديدية لدولة الاستئثار (الأوليغركيّة) » .

هذان العاملان ، لا الشقاقات العرقيّة المفترضة ، ولا الخلافات العقائدية ، ولا النزاعات التاريخية العميقة الجذور ، هما اللذان يعملان على إنماء حركات قومية انفصالية ، ونشوء عقائد متضاربة ، في شطري العالم العربي : الآسيوي والإفريقي [١٧] . ثمّ إن واقع هذين العاملين ، وقد تبيّن أنهما ينزعان إلى التحالف ، ولا سيما بعد إقامة الجامعة العربية عام ١٩٤٤ ، يدل على مدى ما كانت عليه الفروق ، من قصر أجل وعرضية .

ترى ماذا ، كانت الفكر والمسلّمات الأساسيّة لتلك القومية العربية

---

١٧ يصف الدكتور ابراهيم جمعة ، في كتاب شائق عنوانه : « القومية المصرية الاسلامية » (القاهرة ١٩٤٤) ، انبثاق قومية جديدة في مصر ، نتيجة استقرار قبائل عربية، بشكل جماعي ، واختلاطها بالاقباط ، سكان البلاد الاصليين ، كما يصف « عملية التعريب » التي أعقبت ذلك . وهذا ما حدث، طبعاً ، في الاقطار العربية الأخرى . وبهذا المعنى، لا بمعنى نقاء الدم ، يتحدث العرب عن قومية عربية .

بالذات ؟

– لقد كانت من بداية أمرها ، مزيجاً من شتى العوامل الآخذة في التقدم والنمو . وكل مرحلة من مراحل تناميها ، تختلف عن سابقتها ، ببعض المظاهر الهامة ، وتفضح جميع المؤثرات الفاعلة الأخرى سواء كانت داخلية أو خارجية . فهناك خلال أقلّ من نصف قرن خمسة أطوار متميّزة يمكن التعرّف إليها بوضوح [١٨] : الأول ، سجّل لوطأة التوسع الاوروبي ، ومثاله في احتلال الجزائر ومصر ، فقد أثار الاحتلال الاوروبي ردّ فعل ذا صفة اسلامية – عربية . غير أن فكرة دولة اسلامية متحدة ظلّت هي المحور الذي تدور عليه الحركة . وكان الحسّ الديني لا يزال يهيمن على القومي . وكان عبد الرحمن الكواكبي الحلبي السوري [١٩] يمثّل ذلك الطور أبرز تمثيل ، فهو ، وإن كان تلميذاً ومعاصراً

---

١٨ انظر كتاب عبد الله العلايلي « دستور العرب القومي » (بيروت ، ١٩٤١) وهو احد المؤلفات النظرية القليلة التي تتناول فكر القومية العربية الحديثة ، لكاتب اطلع على الفكر الغربي اطلاعاً تاماً وأشبع به اتم الاشباع .

١٩ ولد الكواكبي عام ١٨٤٩ ، وتلقى ثقافته في كلية حلب الاسلامية ، وكان داعية انسانية وعلماً من اعلام الترويج للحرية . وقد سجن لحملته على الاستبداد ، ومات عام ١٩٠٣ . وله سفران جليلان : « ام القرى » وهو نشرة دورية حوت خمساً وعشرين مقالة خيالية ، تدور حول موافقة العالم الاسلامي على تأسيس جمعية لبعث الاسلام ، و « طبائع الاستبداد » وهو شجب عنيف للحكومة الاستبدادية . وقد نشر الكتابان في القاهرة ، دون ذكر لاسم المؤلف ، وكثر إقبال الناس على مطالعتها ، ونوقشا كثيراً ؛ وهربت منهما نسخ إلى سورية ، ووزعت سرّاً . راجع Antonius op. cit. pp. 95 - 98.

للأفغاني ، انفصل عنه بتمييزه ، من تلقاء نفسه ، بين الحركة العربيّة والحركة الاسلامية العامة . وكان توصّل الى تمييزه بين العربي واللاعربي من الشعوب الاسلاميّة :

مما علمه اياه التاريخ ، أي من الدور الذي قام به العرب في ظهور الاسلام ، ... ومن الصلة الوثيقة بين العبقرية العربية وروح الاسلام ، ومن المنزلة الخاصة التي نالها العرب في تاريخ الاسلام بفضل لغتهم ونسبهم . وهكذا نراه يؤيد تأييداً كاملاً فكرة الوحدة الاسلامية ... [٢٠]

واشترك في المعركة التي خاضها الافغاني في سبيل تجديد الاسلام ، فانه نادى بنقل الخلافة الى عربي من قريش وبجعل مكة عاصمة لها [٢١].

والطور الثاني يعكس النزعات الاصلاحية التي اخذت تتصاعد ، تحت وطأة الهزائم التي تكبّدها العثمانيون في البلقان وشرق المتوسط . وقد هلع العرب من سكان الامبراطورية ، لاخفاق السلطة المركزية في صد الاعتداءات الأوروبية على الاراضي العربية [٢٢] . وكان استيلاء الايطاليين عام ١٩١٢ على

---

٢٠ راجع Antonius, op. cit. pp. 97 - 98

٢١ كان المشترعون وأصحاب النظريات السياسية المسلمون؛ قد قرروا في بواكير الاسلام، أن انتماء النسب إلى قريش ، إحدى الصفات التي يجب ان تتوفر فيمن يرشح نفسه للخلافة (راجع Arnold op, cit)

٢٢ الكاتب مدين بمعلوماته عن هذا الطور للمؤلفات القومية التي ألفها ساطع الحصري ، احد قادة الباحثين في العالم العربي ، وهو – لدى تأليف هذا الكتاب – مدير الادارة الثقافية في الجامعة العربية .

طرابلس الغرب ، الشرارة التي فجرت استياء العرب وكأنه برميل بارود [٢٣].

كان إذن ، فقد الثقة في مقدرة الحكومة المركزية على صيانة كيان الاراضي العربية ، هو الكامن وراء حركة اللامركزية. وفكرة هذه الحركة، الاساسية، هي أن السبيل الاوحد الى التغلب على الاخطار الخارجية التي كانت تهدد البلاد، إنما هو إنشاء مواقع قوة محلية ، وقد شهد هـذا الطور ، تأكيداً متزايداً على وجوب تمييز الكتلة العربية الاسلامية ، عن غيرها من شعوب الامبراطورية العثمانية ، ولكن في حدود ارتباطها ، رمزياً بالباب العالي .

والطور الثالث كان جواب العرب على تحدي الحركة التركية القومية التي راحت تثبت وجودها تحت راية الجامعة الطورانية. ومن الواضح أن رجال تركيا الفتاة الذين كانوا ينادون بهذه العقيدة العنصرية كانوا يتخبطون في تفكير متناقض ، لأن :

« الطورانية بمثلها الأعلى في تمجيد القومية التركية ، وتشديدها على قرابة الاتراك العثمانيين مع إخوانهم الطورانيين في آسيا الوسطى ، انما كانت رفضاً لمبدأ العثمانية الذي يهدف الى توحيد عناصر الامبراطورية المختلفة في

---

٢٣ راجع « محاضرات في نشوء الفكرة القومية » للحصري (القاهرة ، ١٩٥١). كان نواب طرابلس الغرب قد رفعوا تقريراً مفصلاً إلى برلمان الاستانة ، يتهمون فيه السلطات بالاهمال المقصود في الدفاع عن بلادهم ، اذ كانت القوات العسكرية قد خفضت هناك إلى خمس المعتاد ، حين غزا الايطاليون طرابلس الغرب ، وأرسل معظمها الى اليمن آنذاك لقمع ثورتها .

امة واحدة ، على قاعدة المساواة بين الجميع » [٢٤]

وكان من أثر سياسة « التتريك » أن نبهت العرب ، بطبيعة الحال ، الى الخطر المحدق بهم ، ودفعتهم الى المعارضة الفعالة ، جهرة وخفية ، معاً. وظلت اللامركزية مطلبهم الرئيسي ، ليتمكنوا من متابعة تناميهم الثقافي الخاص ، وتطورهم السياسي ، دون عائق . وقد احتلت اللغة العربية المقام الأول في النزاع العربي – التركي [٢٥] ، اذ كان المسلمون العرب ، خلافاً لما هو شأن الشعوب البلقانية التي كانت تتمتع باستقلال ثقافي كامل ، بسبب من تنظيماتها الدينية والطائفية ، مكرهين على التعلم في المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم . ولم يبق للعربية من ملجأ ، إزاء تلك السياسة التعليمية ، إلا في المؤسسات التبشيرية المسيحية ، ومن هنا كان اسهامها العظيم في النهضة العربية [٢٦] .

هذه الاطوار الثلاثة في تنامي القومية العربية التي تحدثنا عنها ، تدل على مدى ما كان العنصر السلبي سائداً فيها . ذلك بأن القوة الدافعة كانت اما هي الخوف من الاستعمار الاوروبي الزاحف ، وعجز الدولة عن صدّه ، واما الحذر من نيّات الاتراك ومقاصدهم . وقد كانت أمثال هذه الدوافع الخارجية ،

---

٢٤ انظر Antonius, op. cit. p. 106

٢٥ انظر الحصري في المصدر السابق ، ص : ١٨٢ – ١٨٣

٢٦ لقد أقر قادة الباحثين العرب بفضل المساعدات التي ادتها المؤسسات التبشيرية المسيحية في المشرق ، والبروتستانتية خاصة لنهضة التعلم العربية . انظر مثلاً ، الحصري في المصدر السابق ص : ١٦٦ – ١٦٩ ، وانطونيوس في المصدر السابق ايضاً (الفصل الثالث) .

عوامل مهمة في نمو أية قومية ، في أي مكان . غير انه ما من قومية تستطيع أن تعمر طويلاً دون ان يكون فيها من العوامل الايجابية البناءة مـــا يدعمها ويفعمها بالحماسة والهدف وسلامة الاتجاه. ولم تظهر العوامل الايجابية، على أقوى وأوضح ما ظهرت ، الا في الطورين : الرابع والخامس ، من اطوار القوميـــة العربية . وهي تعزى ، دون أدنى ظلٍّ من شك ، الى الاحتكاكات الثقافية — والسياسية من بعد — بالغرب .

لقد حضر المؤتمر العربي الاول الذي انعقد في باريس عام ١٩١٣ ، مندوبون عن مختلف أقطار العالم العربي ، كما حضره مندوبون عن الجوالي العربية في دول اميركا الشمالية والوسطى والجنوبية ، ومـــذاكراته تكشف الى اي حد استقى العرب من ينابيع القومية الاوروبية . وعلى الرغم من سرية المباحثات وتكتم المؤتمرين يومذاك في تصريحاتهم وأحاديثهم ، والتشدد في تلبية الرغبـــة العامة التي كانت سائدة وهي الاحتفاظ بكيان الامبراطورية العثمانية (على ان تصان حقوق العرب كشركاء متساوين)، فقد ظهر ان العرب كانوا يتطلعون الى تنظيم حياتهم من جديد ، على قاعدة القومية. وبينما كانت الحركة العربية في اول عهدها حركة ترمي الى ازالة العراقيل والمصاعب التي كانت تواجه العرب، فانها اخذت الآن تتجه شيئاً فشيئاً ، الى القومية وترى فيها غاية وعقيدة[٢٧] ، فقد قال احمد طبارة احد مندوبي بيروت الى المؤتمر : « نحن نعني بالعرب ، جميع الشعوب التي تتكلم العربية ، دون تمييز بين مسلم وغير مسلم » . وجاء في خطاب القاه ندره مطران من لبنان ، عنوانه : « التضامن الاجتماعي بين العرب

---

٢٧ راجع محاضر المؤتمر العربي الاول في باريس ، وقد نشرتها المطبعة السلفية بالقاهرة.

المسلمين والمسيحيين »* :

« اذا كان الوعي العنصري فضيلة (يشير بوضوح الى النظريات العنصرية التي كانت شائعة في تلك الايام) ، فلست اعرف امة اشد تأثراً بهذا الوعي من الامة العربية . اذ لما تقدم ابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد بجيوش العرب المسلمين الى الشام ، وجدوا الغساسنة العرب حراساً على ابوابها ، وكان الغساسنة من العرب النصارى وقد تقدمهم ملكهم المسيحي جبلة بن الأيهم . الا ان هؤلاء بدلاً من قتال المسلمين والوقوف في وجوههم ، عطفوا عليهم عطفة الاخ ، فتركوا الجامعة الدينية والرابطة السياسية اللتين كانتا تقضيان عليهم بموالاة الروم ، وخطبوا ود وولاء الناطقين بلسانهم بني ابيهم العرب ، فمهدوا لهم السبل ، وفتحوا الطرق ، ومكنوهم كل التمكين من فتح البلاد. ولعمري ان فيما ابداه نصارى غسان من العصبية العربية في هذا الشأن الخطير ، لاعظم شاهد على ان العرب متحمسون بالعرق قبل الدين وهي فضيلة الشعوب الحية التي لا تريد ان تموت » [٢٨] .

---

* هذا ما يذكره المؤلف ، ولكن الكتاب الصادر في القاهرة بتاريخ ١٣٣١ ﻫ -١٩١٣م عن مطبعة البوسفور تحت عنوان « المؤتمر العربي الاول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس » يذكر ان عنوان خطاب ندره مطران ، هو الآتي : « حفظ الحياة الوطنية في البلاد العربية العثمانية » وقد نقلنا نص الخطاب ، كما ورد في الكتاب المشار اليه ، وقد كتب عليه هذا التنبيه : (كل ما عزي الى المؤتمر ، مما لم يرد في هذا الكتاب ، لا يعتد به .) — المترجم —

٢٨ منقول عن الحصري السابق الذكر ص ١٩٤ .

يتضح من هذا الخطاب مدى ما احرزته النزعة الدنيوية العلمانية (الاهتمام بالقضايا الزمنية لا الدينية) من تقدم في سيرها ، منذ اخذت بوادر الحركة العربية في الظهور ؛ وهي لما تزل في بدايتها ، خلال العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر . وينكشف تأثير المفاهيم الغربية المباشر ، على أتمه ، في الخطاب الذي ألقاه عبد الغني العريسي في الدورة الثانية للمؤتمر العربي ، وها نحن ننقل منه فقرات تظهر الينبوع الغربي الذي استقى منه أفكاره :

« ان الحق في كل تكوين سياسي قائم على نوعين : حق فرد ، وحق جماعة ، والجماعات كثيرة ، وأجلها مكانة جماعات الشعوب ، فللشعوب حق غير حق الافراد » .

ثم يتساءل الخطيب عما اذا كان العرب يستحقون حق الشعوب ، ويجيب :

« ان الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق إلا اذا جمعت ، على رأي علماء الالمان ، وحدة اللغة ووحدة العنصر ، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات ، وعلى مذهب ساسة الفرنسيس ، وحدة المطمح السياسي . فاذا نظرنا الى العرب من هذه الوجوه الثلاثة ، علمنا ان العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة عادات ووحدة مطمح سياسي . فحق العرب بعد هذا البيان ، ان يكون لهم على رأي كل علماء السياسة ، دون استثناء ، حق جماعة ، حق شعب ، حق أمة » .

وقد ردد الخطيب أيضاً ، صدى النظريات العنصرية التي كانت شائعة

في أوروبا خلال الشطر الاخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ولذا اعلن ان الاولوية في عوامل تكوين الامة العربية انما هي للعنصر :

« نحن عرب قبل كل صبغة سياسية (يريد القول : قبل ان نكون عثمانيين) ، حافظنا على خصائصنا وميزاتنا وذاتنا ، منذ قرون عديدة ، رغماً مما كان ينتابنا من حكومة الاستانة ، من انواع الادارات ، كالامتصاص السياسي ، او التسخير الاستعماري ، او الذوبان العنصري ، فكل ما تذرعت به الاستانة ، من الوسائل ، لم يؤد الى غير نتيجة واحدة ، وهي الحرص على مكانة حق الجماعة ، واحياء هذا الحس الشريف النبيل ، حس الجنس » [٢٩] .

وكان سد الثغرة العقائدية التي كانت تفصل جناحي العروبة : المسلم والمسيحي ، احدى النتائج الهامة التي ادى اليها تدريجاً صبغ القومية بنزعة علمانية ، الامر الذي كان يتنامى يوماً بعد يوم . فقد بدأت فكرة القومية العربية في اوساط المثقفين المسيحيين ، قبل ان تبدأ عند المسلمين ، اذ كان المسيحيون على صلة وثيقة بالثقافة الغربية ، واقرب الى التأثر بتياراتها ، وسبق لهم ان اطلعوا على التاريخ العربي ، من خلال الدراسات الغربية الحديثة . وقد انصب المستشرقون في القرن التاسع عشر ، بكل قواهم ، على بحث النواحي الدنيوية ، اكثر مما اهتموا بالنواحي اللاهوتية من التاريخ العربي ، الذي اظهر ان الامة العربية اقامت حضارة متقدمة راقية ، قبل الاسلام وبعده ، على

---

٢٩ الحصري السابق الذكر ص ١٩٨ .

السواء . وبهذا لم تكن الحضارة العربيــة اذن ،حادثاً دينياً صرفاً ، لا يملك العرب النصارى ان يشاركوا بعد فيه ، بـــل العكس هو الصحيح ، وهو أن لتلك الحضارة ، ملامح منقطعة الصلة بالدين ، كما اثبت الواقــع الذي انصب الباحثون الغربيون على كشفه .

وهكذا بدأت فكرة القومية العربية لدى نصارى الشرق . ومن الواضح انها كانت تفترق عن زميلتهــا لدى المسلمين في بعض الجوانب الاساسية ، ولكن الفكرتين تحالفتا رويداً رويداً ، بتأثــير الغرب الثقافي ، اول الامر ، ثم بوحي مباشر من التجربة السياسية ، في الطور الخامس من اطوار القوميـة العربية .

وهذا الطور الخامس ليس معروفاً أكثر من الاطــوار الاخرى وحسب ، وانما هو اهمها ايضاً ، فآراؤه وافكاره تفسر جميع النشاطات البناءة والهدامة ، التي تتحدث عنها الصحف بالخطوط الكبيرة العريضة ، اذ لم تعد القوميــة العربية فكرة مثقف منعزل ، ولا انشودة شاعر ، ولا حـلم سياسي . لقــد اصبحت حركة شعبية وقوة حيــة في ضمير الشعب . وكثيرون هم الشهداء الذين قدموا أرواحهم قرباناً على مذبحهــا ، وكثيرون ايضاً هم الذين يقاتلون في سبيل انتصارها وتحقيق عزتها . كما أنها انقطعت ، منذ امد بعيد ، عن التغني بأمجاد الماضي البالية الغابرة ، الباهتة ، لتبرير نفسها ، واثبات حقهــا . وقصة الثورة العربية عام ١٩١٦، حية، ملهمة ،تستحقّ ان تكون مجداً قومياً، كأي مجد قومي ، لأية امة .

وما من احد عاش في أجواء تلك التجربة ، أو اطلع على أدبهــا ، إلا وتأثر بإخلاص مهندسيها ومثاليتهم وعمق إيمانهم ، كما تأثر بهم اتبــاعهم والناهجون

نهجهم في العقيدة .

بيد ان اخفاقها في بلوغ اغراضها ، بعد الحرب العالمية الاولى ، ليس مما يشينها ، او يدل على انها مصطنعة ، لو غير اصيلة في النفوس -- على نحو ما أشار لوويل توماس في كتابه : « مع لورانس في جزيرة العرب » – فقد ركزت الثورة العربية معلماً جديداً في الجانب العقائدي من تطور القومية العربية ، ويمكن تحديد التيّارات التي احدثتها تلك الثورة ، على النحو الآتي :

١ – انها زوّدت العرب – وتلك أولى نتائجها الواضحة – بتاريخ حي ، ذي دوافع قوميّة غير دينية ، مما عنى تحطيماً للاساس الذي كانت تقوم عليه سياسة العرب منذ نحو من ألف عام ، وهو العالميّة الدينية . وعندما ألغى الاتراك الكماليون الخلافة ، في آذار عام ١٩٢٤ ، كان هذا الالغاء مجرّد اعتراف نظري ، بما كانت الثورة العربية قد حققته عمليّاً ، أي اتخاذ مبدأ الرابطة العربية اساساً للحياة السياسية .

٢ – التجزئة السياسية التي تبعت تسويات السلم في أعقاب الحرب الاولى ، وقد أفضت إلى تجزئة عقائدية إذ تآمرت قوى خارجية مع قوى داخلية على الحس القومي ، ترويجاً للحس الاقليمي . وكانت الاقليمية في هذا العالم المجزأ من الناحية السياسية ، اكثر توافقاً مع الوقائع القائمة ، من القومية ، فبينما لم يبق للقومية موطن سوى الشعور والخيال فإن الاقليمية تجسدت في رموز ملموسة وشعارات خاصة كجوازات السفر ، والجيوش الخاصة ، والادارات والعملات الدارجة ، وما اشبه ذلك . وكان على الفكرة القومية التي لا تملك شيئاً من هذه الشعارات المحسوسة ان تكافح ضد هذا التيار المندفع الذي ينجم

عن واقع وقع ، وأصبح في الظاهر ، محميّاً محصناً . فاذا أضفنا الى هذه القوى الداخلية الأوتوماتية ، ان الاقطار العربية كانت قد أُخضعت لمختلف القوات الأجنبية ، ومختلف الانظمة والثقافات والأهداف ، يصبح غير عجيب أن تزدهر الولاءات الاقليمية ، وان تنكمش الروح القومية [٣٠] ، ولكن انسحاب النفوذ الأجنبي أدى الى تخاذل القوى الاقليميّة – وهي ربيبة ذلك النفوذ – والى بعث القوميّة لتصل من جديد الى ما كانت قد وصلت اليه قبل ربع قرن مضى .

٣ – والنتيجة الثالثة واحدة من تلك النتائج التي لا تلمس . وقد يكون أفضل ما توصف به انها ازدياد النزعة الى التشاؤم ، كخاصة رئيسية من خصائص الحركة القومية ، فقد حلّت الخيبة المريرة في اعقاب الحرب العالمية الأولى ، محل التفاؤل الطلق المتوهّج الذي كان الى السذاجة اقرب ، وكان يفعمها في بداية انطلاقها .

وقد طبع نكث الحلفاء عهودهم للعرب ، الحركة كلها بطابع الأسى والسلبية والسخرية ، وكان أدب القومية العربية ، خلال تلك الفترة ، يتسم بالمرارة الرتيبة ، بما كان يبدي من اعتراضات اكثر مما يقدم من اقتراحات . وراح المراقبون الغربيون يعزون هذه الظاهرة ، الى نزعة التخريب الفطرية

---

٣٠ كانت إثارة النعرات الاقليمية إحدى الوسائل السياسية التي اتبعتها الدول الاجنبية ، وفرنسا خاصة التي كانت ترمي من وراء ذلك الى توطيد سيطرتها في بلاد المشرق ، بأن تعزلها عن الحركة العربية العامة .

وقد بين جلاء فرنسا عن المشرق الذي تم قسراً عنها ، سنة ١٩٤٤ ، مدى اخفاقها في تحقيق ذلك الغرض .

في القوميـــة ذاتها ، أو إلى ما يفترضونه في الروح العربية ، من عداء غريزي للغرب . وبقطع النظر عن إنكارنا للمذهب الفكري القائم عـلى المسلّمات الحتميّة فانّنــا نرى أن هذه التأويلات تعجز عن تفسير هـذا الأمر ، وهو :

لماذا لم تظهر قط هذه الملامح السلبية على القومية العربية ، بذلك الشكل البارز ، إلا في ذلك الزمن ، ولماذا لم يحدث هذا العداء للغرب في دنيـــا العرب قبل أن يفرض الغرب عليها استعماره ، وخاصة قبل عام ١٩١٨ ؟ وإذا كان العرب لا يأخـذون بمبدأ « عفا الله عما سلف » ولا يرضون بتطبيقه مع الغرب ، فذلك لا يرجع إلى ذاكرة عنيدة حاقدة ، وإنّما الى هذا الواقع الحيّ ، وهو أن مســاوىء الماضي لا تزال تعيش بجملتها في الحاضر ، كما سنبيّن في الفصـول المقبلة ، عنـد درس مختلف جوانب الحياة القومية .



٤

حول فلسفة قومية

ان المؤلفات التي تتحدث عن القومية العربية المعاصرة ، وتدرس مميزاتها وتبين مقوماتها ، ضئيلة نسبياً [١] . فهي حديثة العهد (لم يسبق لأحد ان قدّم عرضاً منهجياً قبل عام ١٩٣٨) [٢] . كما أن بعض مفاهيمها الاساسية ، أو القوالب التي اشتملت عليها ، موضع شك وسؤال .

هناك خلاف يسهل إدراكه ، حول لزوم فلسفة قومية تتجسد بها حياة الامة وأفكارها ، وعدم لزومها . وهذه العبارة تحمل ، على هذا

---

١ انظر لائحة الكتب التي وضعها الدكتور نقولا زيادة ، في صحيفة « Middle East Journal » الجزء السادس (خريف ١٩٥٢) ص : ٤٦٨ — ٤٧٣ ، وفيها ذكر لثاني عشرة مادة ، عن القومية العربية ، تشتمل على الكتب والنبذات والمحاضرات .

٢ كان ذلك كتاب قسطنطين زريق « الوعي القومي » .

النحو ، تناقضاً بين كلماتها ، لأن كلمة « فلسفة » تشير إلى بحث عن الحقائق الشاملة ، والفلسفة المخلصة لا ترضى بأن تتنازل عن العامّ في سبيل الخاصّ ، إلا في حدود ما ينبض العامّ في الخاصّ . ونستطيع في إطار هذا المعنى الضيّق ، مع مراعاة الاستثناءات المهمة المشروعة ، أن نغامر بالتحدث عن مختلف الفلسفات القومية : التجريبية البريطانية ، والبراغماتية الاميركية ، والعقلانية الفرنسية ، والمثالية الألمانية ، والمادية السوفياتية ، والسلمية الهندية ، وهلمّ جرّاً...

إن ما يحمله دعاة الفلسفة القومية العربية في اذهانهم ، شيء أكثر من نشر فلسفة خاصة وتغذيتها ، فقد جعل قسطنطين زريق وضع فلسفة قومية مؤثرة ، فاعلة ، واضحة ، شرطاً اساسيّاً لقيام أية نهضة عربية خالصة :

« أجل ليس لنا من أمل للنهضة القومية العربية ، ما لم تكن مستمدة من « فلسفة » قومية تصوّر روحها وتحدّد اتجاهها ، وتنصب لها الاهداف ، وتعين لها السبل والوسائل »[٣] .

ثم يوضح هذا الداعية الى فلسفة عربية قومية ، ان النهضات القومية في جميع أنحاء العالم ، لم تكن لتتمّ الا نتيجة دفق من الأفكار المختمرة ، كان يسبقها او يرافقها . واذا كانت المناقشة والمجادلة الكلامية قد أضرّت العرب من قبل ، أي في العصور الغابرة ، فذلك انما كان ، لان موضوعات

٣ المصدر السابق ، ص : ٢٠ .

الجدال والخصام كانت على غير صلة بوقائع الحياة وحاجاتها [4] .

ثم ان منجزات الغرب ، من جهة ثانية ، لم يكن تحقيقها ممكناً لو لم ترتكز على أساس من التفكير المنظم ، المتمشي مع حاجات الساعة ومشاكلها .

ويأسف عبد الله العلايلي ايضاً في كتابه « دستور العرب القومي » لافتقاد صيغة منهجية لفكرة القومية العربية ، بيد انه يميّز تمييزاً دقيقاً بين القومية كعقيدة فلسفية ، والقومية كمنهج عمل . وواضح من كلامه ان اهتمامه منصرف الى الاخيرة ، اذ يقول : «ان العرب لم يزوّدوا بفكرة واضحة عن القومية ، يمكن تلقينها بأية وسيلة من وسائل التعليم كالمدارس ، والتعليم والتثقيف العام ومناهج الاحزاب » [5] . ويرى ايضاً ان « كلاًّ من هذه الوسائل يكفي لتعريف الجمهور ، وايجاد الفكرة في الرأي العام » ويستشهد ببريطانيا كبلد لم تنبثق فيه القومية عن صيغة فلسفية خاصة ، وانما ربت ونمت بتلقين الأحزاب والتجارب المشتركة .

والعلايلي يؤكد ان فقد الفلسفة القومية لا يعني ، بحال من الاحوال ، ان القومية العربية حركة مصطنعة لا أساس لها ولا جذور ، فالفلسفة انما

---

٤ من الواضح ان الدكتور زريق يحاول ان يفرق بين المماحكات الفلسفية حول الموضوعات الغيبية كخلود النفس وحتمية القدر وحرية الارادة وصفات الله ، من جهة ، وهي التي صدعت وحدة المجتمع العربي في العصور الغابرة ، والصيغ النظرية الاكثر دنيوية ، التي تقوم الآن أساساً للمدنية الغربية الحديثة من جهة ثانية .

٥ « دستور العرب القومي » (بيروت ، ١٩٤١) ص : ٥ — ٧ .

تطلب لتصون القضية من التقلقـــل تحت ضربات الفلسفات المعادية لها ، أو من التحجر الداخلي . ولكي تكون الفلسفـة القومية وطيدة راسخة ، وتتجنب هـــذه الآفات ، يرى العلايلي « أن تتوفر فيها امور ثلاثة : ١ – اصطناعها اصطناعاً ايمانياً ، منبثقاً من القلب ، أكـــثر من العقل ، وليس العكس ، فإن كل ما يستقر في القلب لا بد ان يصبغ العقل ويؤثر فيه ، وأما العكس ففي النادر ان تكون له هذه النتيجة . ٢ – مرونتهـا بحيث تستطيع ان تتلاءم أبداً مع آفاق العقل المتوسّعة وبحيث تتفادى أن تتحجر قاعدتها الشعورية حول بعض الافتراضـــات . ٣ – عمق نظامها الفكري ، فان هذه الصفة تحمل القوميين على التعلُّق بها ، وترضي فيهم مــا ينشدونه من متع ذهنية »[٦].

ويخالف رئيف خوري الرأي المطالب بفلسفة قومية مخالفة قوية في نقده كتاب « الوعي القومي » لزريق[٧] ، ويسخر من فكرة ايجاد فلسفة قومية ، على طريقة المهندس الذي يضع « خريطة البيت » . ورئيف كما يظهر من بحثـه ، ليس تجريبياً ، ولا محافظاً ، ولا من اتباع لوك التحرريين الذين يعترضون على التوجيه القومي الصارم . ومقته ينصب على المـــادة الفلسفية التي رسم زريق خطوطها ، فهو ضد المعالجة « المثالية » ، الصوفية ، الاخلاقيـــة ، التي يعالج بها زريق القضية القوميـــة ، وهو من القائلين بالمذهب المـــادي ولذا تراه يقترح ان يكون التوجيه ارضياً دنيوياً ، ويفضل الحديث عن حاجات

---

٦ المصدر السابق .

٧ راجع كتابه « معالم الوعي القومي » (بيروت ، ١٩٤١) .

العرب الخـــاصّة ، بدلاً من حديث زريق عن عقيدته في « الرسالة العربية الخاصة »[٨] . وسنوضح هذه الآراء المتضاربة ، عندما نتـــاقش العوامل التي عملت على تكوين القومية العربية .

وكانت مسألة المثل القومية ، من حيث هي مثل ، من الموضوعات المركزية في ما كتب عن القومية العربية ، فمن الضروري ، وتلك هي الحال ، ان نوليها بعد شيئاً من اهتمامنا ، قبل ان ننتقل الى مناقشة القومات الخـاصة . وأول ما ينبثق في الذهن ، هذان السؤالان : مـــاذا يقصد من الفلسفة القومية ؟ وماذا ينبغي ان يكون مجالها الفكري ؟

– إذا نحن القينا نظرة على تاريخ الامم الحديثة ، نجد ان القوميات لم تكن متوقفة جميعها ، على صوغ فلسفـــات قومية خاصة ، بالرغم من ان بعض كبار المفكرين ساهموا مساهمة عظيمة في رفعة هذه القوميات[٩] . والواقع أنه كلما طال الاستمرار القومي لشعب مـــا ، قلت حاجته الى فلسفة قومية . لمـــاذا ؟

– لأن التنامي المستمر الذي تختبره اية امة من الامم يعطيها القدرة على امتصاص توترات الاجيال المتعاقبة دون تشوّش بالغ . ولا بد للفلسفة القومية

---

٨ المصدر السابق ، ص ٥٥ .

٩ قليلون مثلاً هم الذين يحطون من قيمة الاثر الذي احدثه روسو في تطوير القومية الانسانية ، ولكنه لا يعتبر ، مع ذلك، فيلسوفاً من فلاسفة القومية ، فهو لم يكتب شيئـــاً منظماً حول هذا الموضوع .

البريطانية مثلاً ، من ان يظهر فيها اثر كل من : شكسبير ، وملتن ، وهوبز ، ولوك ، وآدم سميث ، وبورك ، وروبرت أوين ، والفـابيين ، والاشتراكيين المعـاصرين . ثم لا بد من ان تحوي التحرري ، والتسلطي ، والمحافظ ، والتقدمي ، والفردي ، والجماعي ، ضمن خطوطهـا الكبرى ، لأن لهؤلاء جميعاً ، مكاناتهم المستحقة في التراث البريطـاني ، وربما لا يقل اهميّة عن ذلك ، ان مطالبهم محقة ومعترف بها وبعدالتهـا . ولا حاجة الى القول بأنّ صوغ فلسفة قومية موحدة في بلد مثل بريطانيـا ، لا يمكن إلا ان يفضي الى تشويه قبيح للتقاليد المتنوعة المتناسقة .

ان الأمم التي تخرج فجأة الى الوجود ، أو التي تمر بتبدل في كيانها العـام ، تحتاج اكثر من غيرها ، بطبيعة الحال ، الى فلسفة واضحة ، تبين لهـا طريق سيرها ، وتكون دليلاً عليه . والأمة العربية واحـدة من امم ذلك القبيل ، نظراً لانطلاقها الحديث نحو مراس الحياة كأمة . وهي جماعة اسلامية ، ذات جذور عميقة في المـاضي ، وتراثهـا يشمل كل حقل من حقول الفكر الانساني ، كما يشمل كل مـا يهم البشرية من شؤون . وقد تعاونت أجيال لا يحصيها عدّ ، على صنع مؤسساتها ، ورموزهـا ، وشعاراتها ، وتقاليدها . أما اذا نظرنا الى العرب كأمة ، بالمعنى الزمني الحديث ، فان على العرب أن يبدأوا من جديد ، ويأخذوا في إزالة مـا يعرقل وجودهم القومي . عليهم ، في الواقـع ، ان يقرروا من هو العربي ، أولاً ، إذ ان الدين كان هو الذي يقدم النماذج العامة ، ويعين المقـاييس ، ويضع معايير السيرة الحسنة ، يوم كان قاعدة ، الحياة ونظام القيم الشامل . وكانت تلك المعـايير تلاقي القبول ، وتطبّق على جميع الأزمنة والأمكنة . ولنأخذ الحكم الأموي مثلاً على ذلك ، فان هذا الحكم مذموم لدى جميع المؤرخين المسلمين تقريباً لما قيل من اتجاهه

الى المنحى الدنيوي . واذا نحن وضعنا جانباً ، الرد القائل بأن أغلب المصنفات التاريخية كتبت في العهد العباسي ، ولم يكن في مستطاعها بالتالي ، ان تتملّص من عنت الحزبيّة ، نظل امام واقع آخر لا ينكره احد ، وهو ان الامويين خرجوا على قواعد الحياة التي أقرّها العرب المسلمون ، بسبب من نشاطهم الدنيوي ، بل الخارج على حرمات الدين .

ان على القومي العربي الحديث ، ان يعيد النظر في الحكم التاريخي الذي أصدره أجداده الاقدمون على الأمويين ، وان يعدلّه ، اذا كان صادقاً في عقيدته القومية ، فما سبق واعتبر مرذولا في دنيوية الامويين من قبل ، يجب ان يلقى الثناء اليوم ، في ضوء المقولات القومية الجديدة ، باعتباره اتجاهاً قومياً حميداً ، لان اساس السياسة الاموية ، انما كان مبدأ « دولة للعرب » . وقد اخذت مقادير العرب تهوي وتنحدر ، مع انتقال الملك من ايدي الأمويين .

ثم ان التأكيد على ان الامة العربية الحديثة ذات المنحى الزمني ليست بذات جذور ، او المغالاة في تقسيم التقاليد بين عربية واسلامية ، ضرب من الضلال . اذ لا يحتاج المرء في كثير من الحالات ، الا الى تغيير الصفة ، كأن يشير الى الخليفة عمر ، كبطل قومي ، عوضاً عن أن يشير اليه كأمير للمؤمنين مثلاً . فان عمليات الصبغة الدنيوية والصبغ القومي التي يراد اجراؤها على تراث طويل قديم غني كالتراث العربي – الاسلامي ، تتطلب دراسة عميقة إذا اريد للنتيجة ان تكون شيئاً غير خيالي . بيد أن ما يجعل هذا التحويل في الصفات شيئاً عسيراً ، واعسر مما نتصور ، أن تعديل الاحكام وإعادة النظر في مجمل قضايا التاريخ وتفسيرها امور يجب أن تتحقق في ضوء الفكر الغربي

الذي يجري تياره متبايناً ، متنازعاً ، ومتغيراً دائماً .

اما مسألة الحاجة الى فلسفة قومية او الغنى عنها ، فانها متوقفة على كثير من العوامل ، ولا تمكن الاجابة عنها ، بالتالي ، على شكل نهائي جازم . فاذا كانت الغاية من تلك الفلسفة ، اكتشاف الذات ، لم يبق إذن من قضية أخرى ملحة تتقدم عليها ، لان واجب الامة كالفرد ، ان تبدأ بمعرفة نفسها . والامة لا ترى نفسها ، في ادوار الانتقال والتحول ، بمنظار سليم ، اذ يعكر آنذاك رؤياها الاضطراب والضباب ، وتتشابه عليها الاشياء وتكون عندئذ في حاجة ماسة الى رجال يستطيعون ، بما اوتوا من نظر ثاقب في روح الماضي، وفهم لمشاكل الحاضر ، وادراك صحيح للمستقبل ، ان يضعوا مجموعة متناسقة ، منسجمة من الافكار والمطامح ، ويمدوا الامة بالقيادة الحكيمة في اداء واجب الانشاء من جديد . وبهذا المعنى يحتاج العرب ، فيما يحتاجون ، الى فلسفة قومية . ولا يبعد ان يكون رئيف خوري محقاً ، يوم لحظ ساخراً ، ان قادة الفكر سيطلعون بمائة فلسفة ، اذا هم كرسوا جهودهم لايجاد فلسفة قومية[١٠]. الواقع انهم ينتهون الى ذلك . ولكن ما هو الضرر الذي ينشأ عن مثل هذا الدفق من النشاط الفكري ؟ ان ايجاد فلسفة قومية لا يكون ضاراً ، الا اذا اخذ بمعنى اقامة « مزار ميتافيزيائي مقدس » فقط ووضع قرار نهائي «مغلق » تحصر فيه القومية العربية . وحينذاك يمكن ان يكون خسارة مفجعة للحيوية وتصلباً صارماً يكبت التطور ويعرقل التقدم . ولكن دعاة الفلسفة القومية لا يريدون شيئاً من هذا القبيل ، ولذلك فلا يصح ان نؤاخذهم على ما لم يقولوه ،

---

١٠ المصدر السابق ، ص : ٥٢ .

ولم يقصدوه .

الا ان نقاد الدعوة الى فلسفة قومية ، يقفون على صعيد اثبت ، حين يتعرضون لمداها الفكري المقترح . فهي بمقدار ما توسع مداها ، تخفف من قيمة أثرها . ترى ماذا يكون مضمون الفلسفة القومية ؟ اهو روح الامة ؟ ام هو مؤسساتها المثلى ؟ ام تقاليدها ؟ ام تراثها ؟ ام رسالتها ؟ ام مكانها تحت الشمس ؟ ام بنيانها الاقتصادي ؟ فاذا كان المراد من الفلسفة القومية ان تكون مجرد دليل فكري او ذهني ، يصبح من الضروري التسامح ازاء كل تخلف عن مضمونها . ويذهب زريق والعلايلي وغيرهما ، الى القول بضرورة صياغتها بشكل موجز ، وان تبشر بها عامة الشعب ، على انها عقيدة قومية ، وان تحاط بكل ما في الدين من احاسيس وجهالات تستهوي الجموع البشرية .

إن تجارب القوميات الاخرى تكشف لنا بوضوح ، صعوبة فصل الواقعي عن الشعوري ، حين يعرضان ممزوجين ، متلاحمين في عقيدة . ولعل هيجل خير مثال على فيلسوف قومي وسّع نطاق افكاره القومية كثيراً ونتج عن هذا التوسع ان العديد من نظرياته ظلت شائعة ومقبولة حتى بعد ان استنفدت أغراضها بسبب تغير الازمان والظروف . فمفهومه للدولة مثلاً ، يعكس توق المانيا الى دولة مركزية قوية ، عندما افاقت على نفسها مستذلة في قبضة فرنسا . وتنطبق نظرياته في اوسع جوانبها ، على حالة يتوقف فيها تقدم الصناعة وتجديد الحكومة على سياسة الحماية [11] . ومن المشكوك فيه ان يكون اعتناق المانيا بعض هذه المبادىء ، مما يؤمن مصلحتها العليا في الظروف التي

---

١١ راجع كتاب G. H. Sabine, A History of Political Theory (New York, 1945), P. 645.

تغيرت من بعده . والظاهر ان هذه نتيجة لا مناص منها لكل فلسفة قومية تطمح الى حل جميع مشاكل الحياة المتعددة الجوانب .

ورأينا الذي ننافح دونه في هذا الكتاب ، انه إن تكن الفلسفة القومية أمراً لا بد منه (وقد حاولنا ان نبين وجه صلاحها في بعض الحالات)، فينبغي لها ان تقتصر على حقائق جوهرية ، مسلم بها ، وغير قابلة للجدل . والدستور الاميركي مثل امثل لفلسفة قومية بالمعنى الواسع ، لانه يجمع بين عناصر الاستقرار السياسي وامكان التغيير ، والنداء العاطفي للشعب الاميركي . فاذا فهمت الفلسفة القومية على هذا النحو ، اي اذا اقتصرت على تقرير عام للمبادىء الاساسية المرضية من الجانبين : الفكري والعاطفي ، ولم ترهقها التفاصيل ، وتعرقل سيرها ، تصبح آنذاك شيئاً يرغب فيه الشعب العربي رغبة اكيدة .

٥

عَوامِلُ القَوميَّةِ العَربيَّة

شغل تعريف الامة العربيّة وردها الى اصولها التي تتألف منهـــا ، مجالاً واسعاً من المؤلفات التي كتبت في القومية العربية . وكان ذلك ضروريـاً ، لأن كلمة «عربي» اكتسبت ، مع الزمن ، اكثر من معنى ، وتشابه على الناس محتواها الصحيح . وهي تشير اليوم ، في معناهـا الحديث ، الى مفهوم سياسي بحت ، دون ان يكون لها محتوى عنصري أو اجتماعي [١] ، وهـــذا التعريف قد تأثر

---

١ عندما تحولت المملكة العربية الى امبراطورية اسلامية عالمية ، بعد العهد العباسي الاخير ، انقلبت كلمة « عربي » الى معناها القديم ، اي بدوي او رحال ، واصبحت ، في الواقع ، ذات دلالة اجتماعية ، أكثر مما كانت تشير الى حقيقة عرقية او واقع سياسي . وقد استعمل ابن خلدون – وهو الاصيل في عروبته – تلك الكلمة ، بهذا المعنى ، ثم لم تسترجع مضامينها السياسية ، الا في بداية هذا القرن ، أي عندمـــا سرت الفكرة الاوروبية عن الامة ، وسادت . راجع في هذا الشأن :

انظر Bernard Lewis, The Arabs in History (London and New York 1950) pp. 9 — 17.

المفاهيم الغربية ، في تعريف الامة . وليس يستنتج من هذا ان المفـاهيم الغربية اتخذت قاعدة كما وردت دون مناقشة او نقد او ترجيح ، فان من يقرأ مؤلفات العرب القومية بامعان ، يلاحظ ان اختيار المعايير في النظر الى الامة ، روعي فيه ملاءمتها أوضاع العالم الذي يتكلم العربية ، عند التطبيق العملي .

وقد استقى كتّاب العرب المحدثون ، في صيـاغة مسلمات القومية العربية ، من مصدرين رئيسيين : الاول ، تراث المـاضي إذ ابرزوا بقوة اهمية الاشتراك في اللسان ، والتقـاليد ، والتجارب التاريخية ، وجعلوا منها العوامل المشتركة بين ابناء الامة العربية . وسنرى ان اختيـار هذه المعايير ، لم يكن اعتباطاً او اتفاقـاً ، وانما كان القصد منه ابراز العوامل التي يمكن ان تفضي اكثر من غيرها الى الوحـدة ، في ظلّ الاوضاع المعاصرة ، من جهة ، والاغضاء عن العوامل المفرّقة التي تغذي الشحنـاء من جهة ثانية . وكان جل مفكري القومية العربية ، إن لم يكن كلهم ، يجهدون طوال العقدين الماضيين في التشديد على ان كلمة عربي لا تحمـل معنى عرقياً ، وكانوا يلحظون ، اكثر ما يلحظون ، في جهدهم ذاك ، جانب مصر ، وهي التي لا تطمئن الى العروبة ، ولا تغتبط بها ، اذا تقررت المقتضيات العرقية اساساً في تكوينها .

بيد ان هنالك مصدر الهام آخر ، اعني به اثر الحضارة الغربية . ويمكن تقدير الاثر الذي احدثه الفكر الغربي في صياغة الافكار القومية لدى العرب ، من هذا الواقع ، وهو ان معظم الكتاب الذين تناولوا الموضوع ، إنما كانوا

غربيي الثقافة والمنحى[٢]، فوسمت ثقافتهم الغربية أفكارهم ، عن وعي وغير وعي ، بسمتها الخاصة ، وأساءت في بعض الاحيان الى استقلالهم الفكري وعدالة احكامهم . وليس ثمة ما هو مستهجن في تناقل الافكار وتواصلها بين مختلف المناطق الثقافية ، بل هو في الواقع ، إحدى ضرورات التقدم وخاصة تقدم هاتيك المناطق التي تكتسب اكثر ما تكتسب من تلاقي الثقافات ، في أية مرحلة خاصة من مراحل نموها . غير انه اذا اريد لهذا الكسب أن يبلغ اعلى حد ، كان على الآخذين ان يجتهدوا في تكييف الأفكار الأجنبية حسب حاجاتهم ومواقفهم . وهذا ما لم يوفق اليه دوماً ، كتّاب القومية العربية .

وإن في تردّد المفكرين العرب في تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مثلاً بيّناً على القصور الثقافي . فقد اقتضت الحكمة ، إبان تنامي القومية الغربية مع الزمن، اقصاء الدين عن المعترك السياسي بعد صراع طويل لم يتمكن فيه احد الطرفين من التغلب على الآخر . وهذا الفصل بين السياسة والدين ، ظهر وكأنه أفاد اوروبا كثيراً ، لانه انقذها من نقطة احتكاك ، هي أشدّ النقاط حساسية ، على الاطلاق . ويضاف الى هذا انه كان منسجماً مع تقاليد النصرانية الغربية ، في فصل الزمني عن الروحي من الشؤون .

لم يقم مفكرو القومية العربية ، بأية محاولة جدية ، وقد فتنتهم أفكار

---

٢ ينبغي التأكيد هنا ، ان كلمة « غربي » لا تشير الى مجموعة الامم الحاضرة التي تتحد اليوم في معارضتها للكتلة الشرقية السوفياتية، فان كلمة « غربي » تشمل الحضارة الاوروبية بجملتها . ونقيضها الحضارة العربية — الاسلامية في القرون الوسطى .

الغرب ، لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم وإطارهم التاريخي ومحيطهم الاجتماعي ، اذ راحوا ، في الأعم الأغلب من الحالات ، يزوّقون الكلام حول هذا الأمر بجملته ، ويتخطـّونه باعتباره مأزقاً حرجاً ،أو يدعون الى صبغ الحياة القومية بصبغة زمنية ، انقياداً منهم للافكار التقدمية الحديثة ،وسيراً مع الحاجة الى مجاراة سائر الشعوب. ومن الاكيد أن مثل هذه المسألة الحيوية العميقة الجذور ، تستحق من الاهتمام والرعاية أكثر مما أوليت حتى اليوم . ولا بد لجماهير الشعب التي أخذت تكتسب أهمية سياسية متزايدة على يد الثقافة وانتشارها الواسع ، من ان تطلب مبرراً لاقصاء الدين عن الحياة أصحّ من ذاك الذي تعوّدت سماعه ، وهو ان أوروبا واميركا والهند فعلت ذلك . وان الاخفـاق في مواجهة هذه المشكلة بصراحة ، هو الذي يكمن الى حد ، وراء شعبية الحركات المتوجهة توجهاً دينياً لا قومياً ، في مختلف أجزاء العـالمين : العربي والاسلامي . وهذا الابهام والتهيّب جعلا فئات لها شأنها من نصارى العرب ، تقف موقفاً مرتاباً ، فاتراً ، لانها تخشى ، وثمة ما يبرر خشيتها ، أن تكون القومية العربية ما دامت غير موجهة توجيهاً زمنياً صريحاً ، ستاراً لا اكثر، لسياسة اسلامية ، يمتنع عليهم ، بطبيعة الحال ، ان يشاركوا فيها .

وعلى هذا ، فان قضية فصل الدين عن الدولة ، جد قوية . وسنناقشها في سياق هذا الفصل وما يلي من فصول ، عند عرض الفِكَر السيـاسية للقومية العربية ، وهي ترتكز على عدد من الاعتبارات المبدئية والظرفية معاً ؛ فاذا نهض البرهان عليها قوياً ، أتيحت لهـا فرصة معقولة لاكتساب موافقة شعبية مكينة . بيد ان فرصتها هذه لا تزال ضئيلة ازاء الموقف الراهن الذي يتّسم بالخشية او التهرب ، او التقليد الاعمى . ولن يكون من شأنـه إلا ان يؤجل النظر في هذه القضية الخطرة .

ولقد اوضحنا آنفاً أنه لم يظهر الى الوجود حتى اليوم ، ما يبين مقومات الأمة العربية ويثبتها نهائياً . وكل ما لدينا في هذا الشأن ، لا يعدو حدود المحاولات التي قام بها نفر من المفكرين المعاصرين الذين تناولوا الموضوع وجاءوا فيه بنظرات اولية قابلة للأخذ والرد . ومع ذلك فانا نستطيع ان نحصل على المفاهيم والصيغ السائدة من مراجعة تلك الدراسات المتنوعة التي كتبها هؤلاء .

اللغة

العامل الرئيسي في تكوين القومية ، الذي انعقد عليه الاجماع ، هو اللغة ، ويرى ساطع الحصري ان الامم تتميز بعضها عن بعض على اساس اللغة [٣] ، وهو اذ يقرر ذلك بصورة لا لبس فيها ، انما يستند الى تجارب الأمة العربية ، بمقدار ما يعتمد على نظريات المفكرين الغربيين ، لأن اللغة كانت ، حين أسدل الستار على تاريخ العالمية الاسلامية الطويل ، وأصبح السعي وراء مبدإ جديد للعلاقات الاجتماعية مطلباً جدياً ، اول قاعدة تعينت بها مدارات الولاء وحدود الهويّة ، بين ركام الفئـات الاجتماعية المختلفة . وما من احد يستطيع ان يعين درجة التمازج بين الشعوب ، عبر الاجيال ، تعييناً دقيقاً محكماً ، لأنها كانت ، على ما يروي التاريخ ، جد كبيرة ، ولكنها لم تستطع ان تقاوم إلا قليلاً ، تطلّع الشعوب الى جعل الخريطة السياسية منطبقة على الخريطة اللغوية ، ولا استطاعت وحدة الدين ايضاً ، على الرغم من طاقتها

٣ آراء واحاديث في الوطنية والقومية « القاهرة ، ١٩٤٤ » ص : ٢٠ .

العاطفية الضخمة ، أن تصدّ تيار النفور الذي ظهر بين فئات من ذوات اللغات المختلفة .

ذلك بأن اللسان المشترك عظيم الأهمية للفكرة القومية لأنه بالنسبة لما يحققه الشعب اكثر هذه المنجزات ذاتيةً . وعلى اي حال ، فان ذلك هو دور العربية في تاريخ العرب . إنها سجلّ ابداعهم ، ورمز وحدتهم ، وتعبير كفاءاتهم العقلية والفنية .

اللغة مهمة لانها الوسيلة التي يعبر بها شعب ما عن افكاره واحاسيسه ، فازدهارها ونموها ، لا يفترقان عن ازدهار من يستعملونها ، ونموّهم .

وقد تبدو هذه الملاحظة صبيانيّة ، غير ان لها مبرراً في تمجيد العرب لغتهم الذي يمكن تبيّنه في بعض آثار الادب العربي ودونما نظر صحيح الى العوامل الظرفية . ومثل هذا الموقف يغذي الرضى عن النفس ، ويؤدي من بعد الى هزيمة الذات ، فقد كتب الدكتور زريق مثلاً ، في معرض مناقشته عامل اللغة ، يقول :

« وعلى الواعي قومياً (العربي) ان ينظر بعد الجنس في اللغة ، فيعرف من اين نشأت ، وكيف انتشرت ، ويفهم ميزاتها على غيرها من اللغات ، والقوى الخاصة التي جعلتها تسود سيادة تامّة على هذه الاقطار الشاسعة ، فلكل لغة نبوغ خاصّ وميزات تتفرد بها عن غيرها من اللغات . واللغة العربية ، من بين اللغات جميعاً ، قد اظهرت حيوية بالغة في دقة تنظيمها ، وفي سعة انتشارها ، وفي مرونتها التي جعلتها أداة صالحة لنقل شتى العلوم والآداب . وهذا كله مما يهيب بنا الى استكشاف سر هذه الحيوية وفهم القوى الخاصة

التي تمثّلها لغتنا ، كي نستغلَّ هذه القوى في تنظيم حاضرنا وبناء مستقبلنا » [4] .

يعترض رئيف خوري في نقده زريق ، على استعمال عبارات مثل : « نبوغ اللغة الخاص [5] ، والميزات التي تتفرّد بها » قائلاً : « ليس للغة تفوّق خاص بها ، منقطع عن أحوال القوم الذين يتكلمون بها ، وعن مرحلة تطورهم الاقتصادي وعما يساوق ذلك من أوضاع اجتماعيّة وسياسية » . ثم يستشهد بتاريخ اللغة العربية نفسها لتأييد تفسيره المادي : « فهي في دور البداوة مطبوعة بطابع المجتمع البدوي ووسائل الحياة فيه وعاداته وذهنيته ، فلما أبحر العرب في العمران ، في الدور العباسي ، اتّسعت اللغة باتّساع آفاق الحياة مادياً ومعنوياً حتى أصبحت أداة الثقافة الرئيسية في العالم . ثم لما تأخر العرب ، أخذت تضيق لغتنا حتى وجدناها على ما هي عليه من القصور ، قصور عن الاحاطة بمبتدعات العلم الحديث وما أثمرته الحياة العقلية الحديثة في الأمم المتقدّمة » . ثم يخلص رئيف خوري إلى هذه النتيجة : « وظاهر أنّه لا يمكن ردّ تقدّم اللغة العربية إبان الازدهار العربي ، او تأخرها فيما بعد ، الى تفوّق أو قصور خاص » [6] .

هذا البرهان الذي نقلناه يتصل بواحدة من أدقّ المشكلات التي تواجه القومية العربية . وصعوبتها تنبثق عن ظروف تاريخية ، غريبة

---

٤ « الوعي القومي » (بيروت : ١٩٣٨) ص : ٣٨ .

٥ « معالم الوعي القومي » (بيروت : ١٩٤١) ص : ٣٩ .

٦ المصدر السابق ، ص : ٤٠ .

عن قوم أفاقوا متأخّرين على وجودهم كأمّة . والمشكلة هي أن واجب التركيز القومي يتطلّب من ولاء الشعب أن يعبّأ حول نقاط اجتذاب نزّاعة الى المركز ، ثابتة ، يلتقي عندها الجميع ، كاللغة والثقافة والاجتماعات الشعبية العامة .

ثم إن السير كأمة يقتضي ، بالمعنى الحديث ، مواكبة العصر واصطناع الحضارة الغربية على نحو من الأنحاء ، وهذا يعني ، في الواقع ، فتح السدود أمام التأثيرات والتقنيات الأجنبية ، لتلج بحرية . ولا بد لهذه العملية في سيرها من ازالة صوى مهمة ومحو علامات كانت مألوفة ، فان ضرورات التغيير والحاجة الى استعادة النشاط والعزم ، تكلف غالياً ، وعوامل الاستقرار الجوهرية ، هي التي تدفع الثمن ، وما من حقل يتأثر بهذا السياق للأحوال مثل حقل اللغة .

يقال لنا : ان اللغة هي العامل المحوريّ في القومية العربية . وهذه اللغة في قالبها الراهن لا تزال ، على الرغم من التقدم الهائل الذي تحقق منذ نصف قرن مضى او نحوه ، فقيرة متخلفة ، اذا قيست بغيرها من لغات العالم الحية ، فقد جعلتها قرون الجمود الخمسة التي مرت عليها ، غريبة عن الاكتشافات الحديثة ، في كل حقل من حقول المعرفة . وكان تخلفها كبيراً ، بحيث يستلزم جهوداً أكثر مما يبذل الآن في مختلف المجامع العلمية والجامعات ، إذا أريد سدّ تلك الثغرة ، وأريد للعربية ان تستردّ مكانتها الصحيحة كأداة حية لحياة قومية جديدة ، منيعة .

بيد ان اعتماد العرب اللغات الأجنبية في جانب جوهري من دراساتهم العالية ، خلال هذه الفترة – وهو أمر لا سبيل الى تجنّبه – يثير عدداً

من المشاكل لا تختص بثنائية اللسان وحدها ، وإنما تتجاوز هذا الصعيد الى غيره ، لان اللغة شيء أكثر من أداة سلبية : انها طريقة في الحياة والتفكير .

المشكلة هي أن طلاب العرب يتأثرون ، بعد نيل درجاتهم العلمية العالية في معهد انجليزي ، أو ألماني ، أو أميركي ، او فرنسي – يتأثرون باللغة التي تعلموا بها ، تأثراً كبيراً ، من الوجهتين : العقلية والأخلاقية (المعنوية) ، عن وعي وغير وعي ، في نظرهم الى مختلف الشؤون . وحيث أن نسبة هؤلاء الطلاب الى مجموع الشعب ، ضئيلة بالضرورة ، فانهم يصبحون منقطعين عمّن حولهم ، ولا يلقون لدى الاكثرية قبولاً أو مشاركة في نظرهم الى القضايا العامة . ويزيد في هذه البلبلة ، ان اولئك الطلاب انفسهم لا يتفقون في النظر الى تلك القضايا ، فالعربي ذو الثقافة الاميركية يخالف من كانت ثقافته فرنسية في نظره الى بعض الامور ، كالنظرية السياسية مثلاً ، وأنظمة الحكومة ،وأشكال التنظيم الاقتصادي ، والتقييم الاجتماعي والأخلاقي ، وإن كانا يرجعان معاً إلى التقاليد الغربية نفسها . فهناك إذن ، عدم انسجام بين النخبة المثقّفة على الطرائق الغربية والجماهير ، اولاً ، وعدم انسجام بين أفراد هذه النخبة ، ثانياً .

غير أن هنالك ايضاً عوامل ملطّفة ، من شأنها ان تصلح ما يمكن ان يؤدي إلى انقسام خطير في الشخصية (سكيزوفرينيا) ، فالوسط الاجتماعي يؤمن مثلاً الحدّ الأدنى من الانسجام الذي لا يتيسّر لمجتمع ان يظلّ سليماً بدونه . وضغط المجتمع ذو الأثر الموحّد ، يعمل عمله على جميع المستويات ، وفي جميع أطوار الحياة الفردية . وسنفيض في الكلام عن هذا الأمر ، عند

مناقشة التغيرات الاجتماعية .

بقي لدينا مسألتان مهمّتان حول دور العربية كعامل محوري في القومية العربية : الاولى تتعلـّق بالخطّ العربي ، وهي التي أثارت من الجدل ما نـدر أن أثارته غيرها من المسائل ، سواء حول إصلاح الخط ، او إعادة النظر فيه ، أو إلغائه وتبديله بغيره [٧] ، كما ظهر من مؤتمر دراسات الثقافة الاسلاميـة الذي أقامته جامعة برنستون صيف عام ١٩٥٣ .

وعيوب الخط العربي معروفة ، فهو يدل على المعنى العامّ أكثر ممـا يدل بالدقة ، على المعنى الخاص ، كما أنه يتألـّف من حروف ساكنة ، شأنه شأن غيره من اللغات السامية . والحروف الصوتية الاضافية (الفتحة ، الكسرة ، الضمة) تكتب أحياناً فوق الأحرف الساكنة أو تحتها ، غـير أنها تهمل عادة في الصحف والمخابرات . وقد ارتأى بعضهم اصلاح هـذا الخلل في أن تضاف الحركات الى الكلمات باعتبارها حروفاً متممة ، وأجزاء لا تتجزأ من الكلمات التي تدخل عليها ، وهذا يتطلب إدخال ثلاثة احرف جديدة على الأبجدية العربيّة [٨] .

وهناك مصاعب أخرى ، كافتقـاد الأحرف الكبيرة لأسماء الأعلام والبـلدان ، وعلامات الوقـف المتعارف عليها لدى الجميع ، واستعمـال

---

٧ راجع Colloquium on Islamic Culture in Its Relation to the Contemporary World (Princeton, N. J. , 1953) , esp. pp. 25 - 26.

٨ راجع مختصر المدخل إلى « مظاهر الادب والمشاكل اللغوية في مصر الحديثة » لمحمد خلف الله عميد كلية الآداب في جامعة الاسكندرية (المصدر ذاته ، ص : ١٨) .

النقط فوق الحروف وتحتها لتمييزها بعضها من بعض[9] وتعدّد التهجئة للأسماء والكلمات الأجنبية التي تكتب بالعربية . هذا بالاضافة الى فقدان المعاجم العربية للألفاظ التقنية والعلمية ، مما يعرقل تبادل الافكار – وقد كثرت إليه الحاجة – بين الباحثين في مختلف الأقطار العربية ، ويقف بطبيعة الحال ، عقبة كأداء دون تبادل ثمار البحث مع الشعوب الأخرى[10] .

هذه النقائص التقنية وغيرها من النقائص الكائنة في بنيان اللغة ، مسلّم بها ومعترف . غير ان التمسّك بالعربية – في خطها ومتنها معاً – قويّ لدرجة لا يوفّق معها أي اقتراح اصلاح إلى نيل القبول ، او مساندة قسم كبير من الرأي العام العربي ، سواء كان تبني الخط اللاتيني ، أو مجرّد اضافة أحرف صوتية .

وأقوى حجّة في رفض أي تعديل للخط العربي ، هي ان القرآن الكريم ، وهو الوحي الالهي المنزل ، خطّ به . وهذا يعني أنه يضع العربية وكتابتها في مقام شريف خاصّ . والذين يلقون بهذه الحجّة هم ، في الأعم الأغلب ، عرب . والشعوب المسلمة غير العربية ، كالاتراك مثلاً ، لا تجد ما يمنعها من اصطناع حروف اخرى . وكان متكلمو التركية في المؤتمر قد اظهروا سرورهم بالنتائج التي أسفر عنها تبني الحروف اللاتينية في بلادهم ، منذ

---

٩ المصدر السابق ، ص : ٢٥.

١٠ المصدر السابق ، براهين الجانب الآخر كانت تتضمن التأكيد على جمالية الخط العربي ، والاحتفاظ بالقيم الفنية التي نشأت وتنشأ عن ذلك الخط .

علم ١٩٢٠ ، رغم الهوّة السحيقة التي فصلتهم مؤقتاً ، عن تراثهم . وكان عدم التوافق بين الخط العربي والحروف التركية – الصائتة والساكنة معاً – هو العامل الذي تشدد العرب في إبرازه ، لدى مقارنة الموقفين : العربي والتركي من هذه القضية . ولكن العوامل الحاسمة في النقاش ، كانت عاطفية وذاتية ، اكثر مما كانت تقنية وموضوعية [١١] .

ولا تقلّ مشكلة المسافة بين العربية الفصحى والعامية ، أهمية عن مشكلة الخط العربي ، فقد نجم عن انحلال الحياة القومية العربية – كما كان متوقعاً – إفقار اللغة وإفسادها وتبذلها ، سواء كانت محكية أو مكتوبة ، وازدهرت اللهجات العامية في مختلف اجزاء العالم العربي ، على حساب الفصحى ، وجاءت نتائج هذا الوضع متنوعة متعدّدة : اولاها نشوء هوة بين النخبة المثقفة المتضلعة من الفصحى ، والجماهير التي تتكلم العامية ، والنتيجة الثانية ، تعايش الفصحى ، والعامية جنبا الى جنب : احداهما للاستعمال اليومي المعتاد ، والاخرى للشؤون العملية والرسمية . وتقوم هذه الثنائية في كل حقل من حقول الحياة ، فتخلق المصاعب في التربية ، وفي كتب المدارس

---

١١ لا ريب في ان الخطاب الذي وجهه البروفسور مينوفي من جامعة طهران ، الى المؤتمر في هذا الشأن ، يميط اللثام عن الواقع : اذ جاء فيه : «وعلى الرغم من ان الخط العربي مستعمل في ايران ، فانه لم يكيف وفق حاجات النطق الفارسي . وهناك عدد كبير من الكلمات العربية المندمجة في الفارسية ، ولكن اكثرية الكلمات هندية – اوروبية ، ولا تمكن كتابتها بخط سامي . غير أنّ التراث العربي الاسلامي الذي تشارك فيه ايران ، من جهة ثانية ، يجعل من غير الواقعي التفكير بتبني خط جديد ، أو محاولة الاستعاضة عن الكلمات العربية بما يوازيها من الفارسية » . – المصدر السابق – ص : ٢١ .

للأولاد والأميين ، وفي المخاطبات العامة ، أيّاً كان نوعها .

يضاف الى ذلك ، ان الفروق بين مختلف اللهجات العامية في البلاد العربية أفضت – ولا مناص – الى اختلاف في درجـــات الوعي الاقليمي ، وبهذا ، كانت تعرقل الوعي القومي وتقف ضده . بيد ان التيّـــار العام يسير في اتجاه تأميم اللغة ، ولن يمضي وقت طويل الا وينشأ وضع جديد منـاسب . وقد أخذت معـــالم الوسط بين الفصحى والعامية تظهر وتتخذ شكلاً . وهذه الوسطى تنبع من الاعتراف بأن اللغة كائن عضوي لا ندحة له عن الاستمرار في النموّ أو يأسن ويجمد ، وان ما يسمّى « نقاء اللغة » ليس إلا اسطورة من صنع الخيال . وقد لقي دعـــاة الفكرة التطوّرية سنداً لهم في نمو العربيّة ، نتيجة احتكاكها بآداب الأمم الأخرى ، وهو الذي تمّ في أعقـــاب اتصالها باللغات والثقافات الأجنبية حين انطلق العرب من شبه الجزيرة [١٢] . وكان اللغويون الاقـدمون يكافحون ، وهم الذين جزعوا لذلك الاحتكاك ، من أجل وقف تأثيره في نقاء اللغة والابقاء على تماسكها . ونشأ عن تلك الحركة فيض من المؤلفات التي تعنى بأصول الكلمـــات ، والاملاء ، والصرف والنحو ، وكانوا يراقبون عن كثب ، استعمال الكلمات المستحدثة ، تأميناً لسلامة اللسان من العجمة والرطانة ، وقد وفـّقوا الى بلوغ هـــدفهم الأسمى ، وهو صون أسس العربيّة ، والتنبيه الى الاشتقاق وفق القواعد المتبعة في متن اللغة ، ولكنهم لم يوفـّقوا الى وقف تطوّر اللغة ونموهـــا ، اذ غزت الفصحى جملة

---

١٢ راجع « الاتجاهات الادبية الحديثة في الاقطار الاسلامية» تأليف شفيق جبري ، عميد كلية الآداب في الجامعة السورية (المصدر السابق ، ص : ١٩ – ٢١) .

من العبارات العاميّة ، وتركت البيئات المحلية طابعها في أدب مختلف الأقطار العربيّة ، وولجت حرم اللغة مفردات عديدة لم يرد لها ذكر في المعاجم . وكان قد ورد أمثال هذه المفردات في مصنّفات الجاحظ[١٣] وكتاب الاغاني[١٤] .

وكان القصد من عقد هذه المقارنة التدليل على ان اعلام الأقدمين لم يضيقوا بقانون التطور الطبيعي ، بل جاروه وعملوا بما يقتضيه ، وان دمجهم الكلمات المستحدثة أغنى اللغة ، ولم يغض من قدرها . وليس التغيير أو عدمه هو المهمّ في الأمر ، وانما هو السباق مع الزمن ، ودرجة الاسراع في التغيير تأميناً للحاق بآفاق المعرفة التي تتسع باطراد ، ومجاراتها في كل فرع من فروع الدراسة .

اما اقتراح تبنّي العامية عوضاً عن الفصحى كمخرج من المأزق ، فقد أقصي اليوم فعلاً ، وما كان للقومية العربية ان تبقى على قيد الحياة لو انها فعلت غير ذلك ، لأن تبنّي العامية كان يعني ايلاج عامل جديد من عوامل التشتيت على رأس عوامله الاخرى القائمة ، من سياسية واقتصادية

---

١٣ عمرو بن بحر الجاحظ ، (توفي سنة ٨٦٩ م) من البصرة في العراق ، ألف عدداً كبيراً من الكتب الادبية الممتعة . وأروع مؤلفاته اثنان : كتاب « الحيوان » ، وكتاب « البيان والتبيين » وهذا الثاني مرجع معتمد في دراسة نصوص الانشاء والبلاغة ، في المعاهد العربية .

١٤ كتاب الاغاني من أمهات المصنفات في الادب العربي وأشهرها ألفه أبو الفرج الاصفهاني (توفي سنة ٩٦٧ م)،وأهداه إلى سيف الدولة حاكم سورية الشهير ، وأحد كبار الراعين للثقافة ، وقد أنعم على مؤلفه بألف دينار من الذهب .

واجتماعية .

والعامل الحقيقي الذي يؤلف الأمة في دنيا العرب اليوم ، لا يقوم في منظمة مركزية سياسيّة [15] ولا في جغرافيّة مؤاتية [16] ، وانما هو في التواصل الاجتماعي ، فالصحافة الحديثة ، والمذياع ، والسينما تخدم اليوم في تأليف الأمة العربيّة ، اكثر من سائر العوامل الاخرى مجتمعة . وليس للعالم العربي اليوم قيادة سياسية واقتصادية معترف بها ، ولكن له قيادة ثقافيّة ذات سلطة لا تعترف بالحدود السياسية . والناس يطالعون في كل بلد يتكلم العربية ، بحماسة متساوية ، شعراء العرب أمثال : أحمد شوقي وحافظ ابراهيم من مصر ، وخليل مطران وأمين الريحاني وبشارة الخوري من لبنان ، ومعروف الرصافي وجميل صدقي الزهاوي ومحمد رضا الشبيبي من العراق ، وعمر أبو ريشة ومحمد سليمان الأحمد من سورية .

وما يقال في الشعراء ، يقال في كتّاب القصة ، وكتّاب المسرح ، وعلماء الاجتماع ، والمؤرخين والادباء والصحافيين [17] ، فهؤلاء هم الذين أوجدوا

---

١٥ إن جامعة الدول العربية شديدة الشبه بمثل هذه المنظمة السياسية المركزية ، ولكن دورها أشبه بدور منظمات التعاون الاقليمي منه بدور المنظمة القومية المركزية .

١٦ تفصل الاقطار العربية صحراء كبيرة ، تخلق سلسلة من مشاكل المواصلات ، وقد سهلت الوسائل الحديثة بعض هذه الصعاب ، غير أن إقامة إسرائيل عام ١٩٤٨ قسمت العالم العربي جغرافياً إلى قسمين متباعدين يصعب الاتصال البري بينهما.

١٧ لقد كان تأثير قادة الفكر المصريين ، كطه حسين ، وعباس محمود العقاد ، وابراهيم عبد القادر المازني ، وأحمد الزيات ، وتوفيق الحكيم ، عظيماً .

الوعي الموحّد والسلوك الموحد اللذين افضيا الى تكوين أمة ، على الرغم من كل عوامل التفرقة . وقد جعل مفكرو القومية العربيّة المقام الأول للغة في بناء الأمة العربيّة اقراراً منهم لذلك الواقع .

التاريخ

العامل الثاني من عوامل القوميّة العربية الذي يلي اللغة في أهميته ، هو التاريخ على ما يرى الحصري ، الذي يصفه بأنه « الذاكرة الحيّة للامة » ، ويقول : « إن وحدة هذا التاريخ تولد تقارباً في العواطف والنزعات . انها تؤدي الى تماثل في ذكريات المفاخر السالفة وذكريات المصائب الماضية ، والى تشابه في أماني النهوض وآمال المستقبل »[١٨] . وكذلك يجعل كل من : نقولا زياده ، ويوسف هيكل ، ونبيه فارس ، المنزلة الثانية للتاريخ ، بعد اللغة [١٩] . وزريق يضع التاريخ في المنزلة الثالثة ، أي بعد اللغة والثقافة ، وبما أن اللغة والثقافة تدلاّن على شيء واحد ، فليس ثمة خلاف بين زريق وزملائه ، ولكن العلايلي وحده ، يرد التاريخ الى المنزلة الخامسة ، واضعاً قبله اللغة ، والمصلحة ، والبيئة الجغرافية ، والعرق .

كيف يؤلف الشعور بالتاريخ جزءاً حيويّاً من الوعي القومي ، وأي نوع من التاريخ يحمل مفكرو القومية العربية في أذهانهم ؟

---

١٨ الحصري في كتابه « آراء واحاديث في الوطنية والقومية » ، الفصل ٢ .

١٩ نقولا زياده ونبيه فارس استاذان للتاريخ في جامعة بيروت الاميركية ، ويوسف هيكل سفير المملكة الاردنية الهاشمية في باريس . وكل هؤلاء عرب فلسطينيون .

- لقد كتب زريق في تحليل بنية الوعي القومي، يقول : « والوعي القومي يستلهم الماضي اخيراً، ويطلب الينا ان نحس روح تاريخنا، وان نفهم العناصر التي كوّنته . وعلينا قبل كل شيء، أن نفهم العوامل الأساسية التي عملت على عظمة ماضينا، والتي كانت السبب في تقهقرنا . ونحن في أشدّ الحاجة الى اكتشاف القوى الكامنة في قلب العروبة على الاخص، لأن الظروف والأوضاع الخارجية ليست - على أهميتها - بذات بال في صنع التاريخ إذا قورنت بالقوى الداخلية في الأمة . فكم من أمم سقطت بين أيدي الفاتحين الأجانب في الظاهر، وكانت في الحقيقة قد سقطت منحلة من الداخل قبل اي غزو خارجي »[٢٠] .

والتاريخ بوصفه خازناً لتجارب الأمة جميعها، ضروري لبناء الحاضر، ووضع خطط المستقبل، على أسس الماضي . ومن المعروف ان استمرار الاتصال بين الماضي والحاضر مصدر قوة . واذا نحن اخذنا بعين الاعتبار، ثغرات الطريقة التاريخيّة، فكم مما يسمى الموروث التاريخي، يصح اعتباره وصفاً موضوعياً لما حدث في الماضي ؟ ألا نوافق في الواقع إرنست رينان في اعتقاده ان نسيان الماضي، بل الخطأ في سرده إنما هما عاملان جوهريان في إيجاد الأمة ؟ ! إن فكرة رينان هذه، هي التي جعلته يجد ايضاً، أن الدراسات التاريخية، كثيراً ما كانت خطراً على وحدة الأمة .

ففي تاريخ الشعوب العربية، اشياء كثيرة من شأنها أن تصدع وحدتها

---

٢٠ المصدر السابق لزريق، ص : ٣٩ .

كأمة . أية كارثة يمكن ان تحل بالعرب مثلاً ، إذا استعادوا العداء القديم بين قيس ويمن (الشمال والجنوب)[٢١] ، او الصراع المرير بين الأمويين السوريين والعباسيين العراقيين ؟! أو إذا لم يرجعوا الى أبعد من القرن التاسع عشر ، واستعادوا النزاع الطائفي الدامي الذي مزق بلاد المشرق[٢٢] ؟! والواقع ان التاريخ عامل توحيد لا تفرقة ، ولكن بشرط ان يعرض على طريقة قويمة . فالمسألة ليست مسألة جعل الحاضر على صورة الماضي ، بمقدار ما هي جعل الماضي من جديد ، في صورة الحاضر . واذا كان مثل هذا التحريف للتاريخ أحرى بأن يسمى دعاية سياسية لا تاريخاً ، فان إثمه يصبح اخف عندما نتذكر صدق المبشرين به ، والمصاعب الهائلة التي لا تنفصل عن الدعوة الى الحقيقة التاريخية المطلقة . وحين يجهد مفكر قومي في اكتشاف « القوى الفطرية » لدى أمته ، و « خلقها القومي » و « عبقريتها » أو ما لها من « رسالة » مفترضة ، فانه يدس لا محالة ، مفاهيمه وصوره الخاصة ، لتلك الأمة ، أو لما ينبغي لها ان تكون .

هذا روجر سولتو Roger Soltau في كتابه «French Political Thought in the Nineteenth Century » « الفكر السياسي الفرنسي في القرن التاسع عشر » قد وصف كيف وضع موريس برّيس Maurice Barrès صورة من عنده لفرنسا « الحقيقية » ، قال :

« يكشف برّيس ، في الواقع الى درجة مدهشة ان لم تكن فريدة ، عن

---

٢١ انظر ص : ٢٤ من هذا الكتاب .

٢٢ بسط جورج انطونيوس قصة هذا النزاع بالتفصيل ، في كتابه The Arab Awakening (London, 1938.) pp. 55 - 60.

الوجه الذاتي الفذ المتميز لذلك الشيء الذي ينبغي ان يكون موضوعياً وأعني به الموروث التاريخي ، فهو يبدأ بمحو مـا يربو على قرن ، من تطور فرنسا وحياتها وفكرها ، او قل تاريخها بكلمة واحدة ، أو يغفل ذلك القرن جملة لأنه لا يوافق فهمه للمجرى الذي كان ينبغي لحياة فرنسا ان تجري فيه . ذلك انه بعد ان رجع الى النظام القديم وبحثه ، مضى في حذف كل ما لا يطابق هوانا في أن نراه منضوياً تحت النظـام القديم ، كأن هوانا هو الأساس ، لا وقائع التاريخ ! ففرنسا فولتير وفونتينيل ، فرنسا الحروب الخاسرة ، ومعاهدات الصلح المهينة ، فرنسا التي حالفت الاتراك والبروتستانت ضد اكثر ملوك اسبانيا تعلقاً بالمسيحية ، فرنسا الفلاحين المتمردين والجائعين الثائرين ، فرنسا تلك لا وجود لها عند باريس . ولم يكن السيد بارودي مبالغاً حين قال : إن ذاته الخلاقة تمتحل الحق ، كأنها الله ، في ان تخلق فرنساها الخاصة بها ، على نحو ما يهوى حسّها الخاص ، وان تجعلها حقيقة في نظر الناس أجمعين ، لمجرد انها هي التي ادركتها على ذلك النحو ، وهي التي ارادتها أن تكون » [٢٣] .

وهكذا يتضح ان الموروث التـاريخي في ذاته ، سلاح ذو حدّين ، فهو يسعف في ايجاد التعاون ، بالابقاء على الذكريات التاريخية حية في الأذهان ، كما يسهم في ايجاد الشقاق باستعادة الحوادث النـابية التي يحفل بها كل تاريخ .

---

٢٣ London, 1931, p. 385. ولقد كان سولتو رئيس دائرة العلوم السياسية في جامعة بيروت الاميركية لعدة سنوات .

وعندما يضع اصحاب النظريات القومية ، التقاليد التاريخية في المنزلة الثانية من عوامل القومية ، فانهم يواجهون من البدء ، طريقة انتقائية في عرض التاريخ ، تصفّيه من النعرات والاحداث التي تصدع بنيان الامة .

وهناك ، بطبيعة الحال ، درجات في تناول التاريخ ، وحدّ يصبح الانتقاء كريهاً ، اذا تجاوزه . فليس ثمة ضرر مثلاً من إغفال النقاط الحساسة في تاريخ الأمة ، أو من خفض أهميتها على الأقل . إذ ما الداعي الى استمرار الجيل الحاضر في التألم من رعونات الجيل الذي سبقه ؟!

بيد ان هذا شيء يختلف عن التشويه العامد في عرض الماضي ، أي تزييف حقائق التاريخ — عن علم — خدمة لاغراض تحزبية خاصة . ومن حسن الحظ ، ان احداً من مفكري العرب ، لم يرسم مثل هذا المسلك ، وان كانوا برمّتهم مجمعين على انه لا بد للتاريخ العربي من ان يُكتب من جديد ، ليصبح ملائماً للعصر الحديث .

وكانت مسألة الموروث التاريخي احد الموضوعات الهامة التي نوقشت في مؤتمر الثقافة الاسلامية في جامعة برنستون ، وألقت المناقشات النور على الانشطار الذي يواجه القومية العربية اليوم و (القوميات الاسلامية الاخرى) في علاقتها بالوعي التاريخي ، فالتاريخ العربي الاسلامي يعود قبل كل شيء إلى القرون الوسطى ، بروحه وأسلوبه . ومن العسير ان يكون غير ذلك ، لانه كتب في جملته ، منذ ألف سنة ، وهو يشمل عصراً يختلف اختلافاً جذرياً عن عصرنا . وعلى المؤرخ العربي الحديث ان يأخذ بعين الاعتبار ، في إعادة وضع التاريخ العربي ، أن عمله يجب ان يطابق الطريقة العلمية الحديثة

وقواعدهـــا الدقيقة . وقواعد الطريقة العلمية في كتابة التاريخ معروفة لدى الجميع ، فلا حاجة الى تكرارها في هذا المكان .

وإنه لأمر مشجّع ذو دلالة ، ان يجمع مفكرو القومية العربية على مقاومة كل انحراف عن قواعد الطريقة العلمية في تناول التاريخ ، إذا كان المراد من ذلك الانحراف خدمة اهداف القومية ، ولم يشذ عن مقاومته حتى اولئك الذين يعتبرون التربية التاريخية عماد القومية الثـاني ، مثل نبيه فارس فقد انتقد مثلاً الكتابات التـاريخية العربية الحديثة بشدة بما اعتبره اثارة للعواطف الشعبية والزهو الباطل ، على حساب الانصاف والعدالة في الاحكام [٢٤] ، وهو في نقده هذا يردّد الملاحظة التي ابداها المستشرقون الغربيون مراراً ، وهي ان كتّـاب العرب المحدثين ، رومانطيقيون نزّاعون الى التبرير والدفاع[٢٥].

وسبب ذلك أن المـــؤرّخ العربي الحديث ، واقع بين فكي معضـلة العصر الحديث ، إذ يجب عليه أن يراعي طرائق الباحثين المحدثين في جانب ، وأن يدخل إلى العقول نوعاً خاصّاً من الوعي التاريخي ، بوصفه حامل راية

---

٢٤ راجع في مؤتمر برنستون ، مقالة نبيه فارس « كيف نزيد اهتمام الشبان المسلمين بتاريخهم» ، Colloquium , pp. 26-27. ، وثمة ملاحظتان :

(ا) ان الكتابات التاريخية الحديثة سطحية، يضع فيها مؤلفوها لوائح بالاسماء الكبيرة، بدلا من محاولة تحديد المآثر الثقافية الخاصة المحددة .

(ب) انها تتحاشى الدراسة العلمية لمكان الثقافة العربية من التاريخ الحضاري العام .

٢٥ راجع H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago, 1947), pp, 39-84. في شأن المذاهب الحديثة ومواقفها التبريرية ، ومسالكها الرومانطيقية .

العقيدة القومية التي تهيب بمعتنقيها إلى التقدّم ، وتتوقّف ، فيما تتوقّف ، على تلقين الوعي التاريخي المناسب . يضاف إلى ذلك أن الأمر كما أوضحه الدكتور اشتياق حسين قرشي ، وزير التربية في الباكستان ، للمؤتمرين في مؤتمر برنستون بقوله :

« يجب أن نتذكّر أن هذه النزعة الرومانطيقية وتمجيد الماضي ، إنّما كانا كلاهما ردّ فعل قوي للكتابات العدائيّة ، بل غير العلمية التي كتبها بعض المستشرقين الغربيين ، وكانوا يرمون منها ، في الاعمّ الأغلب ، إلى النيل من قيمة حتى ما كان قيّماً في مآثر المسلمين ورميه بالإدانة » . [٢٦]

غير أن واجب تجديد الموروثات التاريخيّة واجب ضخم حتى بصرف النظر عن المحتمات التبريريّة والعاطفية ، وذلك بسبب وجود الهوة التي تفصل بين العصرين : القديم والجديد . وثمة طريقتان في إعادة تأويل الماضي ، خدمة للقومية : الأولى وهي الأكثر شيوعاً ، أن نطالع في الماضي أفكار الحاضر ومحركاته ، كأن نجد في عمر مثلاً ، قومياً عربيّاً متحمساً ، يبذل جلّ اهتمامه في سيادة العنصر العربي ، أكثر مما كان خليفة منصرفاً إلى الشؤون الروحيّة ، ثم نبرز الوقائع التي تؤيد ذلك — وهي لا تعوزنا — ونضرب صفحاً عن الوقائع التي تنفيه ، او نغضّ من قيمتها ، فإن عمليتي الصبغ بالصبغة الدنيوية والقومية تقتضيان أن

....

٢٦ Colloquium, p. 27 .

تمتدّا إلى كلّ جانب ، وإلى كل حقبة من حقب التاريخ ، إلى أن يبعث الماضي برمّته ، في صورة الحاضر . وعند ذاك ، تستطيع القوميّة أن تنصب من نفسها الوارث الشرعي لبقية التركة التاريخيّة المثبتة من قديم الزمن .

أما الطريقة الثانية ، أن نقرّ – كما فعل زريق – بأن القوميّة ، بمعناها الحقيقي ، نتاج العصر الحديث – وهي أقوم الطريقتين وأشرفها – فقد كتب زريق في الفصل السادس من كتابه : « الوعي القومي » يقول :

« والنبي محمد هو ، من ناحية ثانية ، نبي الاسلام ، وعليه أُنزل هذا الدين الكريم . وقد بلغ اثر هذا الدين ، كل ناحية من نواحي ثقافتنا العربيّة . وهذا التراث العربي قسم من ثقافتنا الحاضرة ، بل هو أساسها الذي تقوم عليه . وواجب كل عربي إذن ، بصرف النظر عن معتقده الديني ، أن يدرس الاسلام . والنبي محمد ، من جهة ثانية ، موحّد العرب وجامع شملهم . يقول البعض : إن الرابطة الدينية كانت في ذلك الوقت طاغية على الرابطة القومية ، وإن الاسلام كان أقوى من العروبة . والجواب أن شيئاً غير هذا لم يكن ممكناً في القرون الوسطى ، سيان في ذلك الشرق الاسلامي والغرب المسيحي . ونحن نعلم أن القومية ، بمعناها الصحيح ، إنّما هي وليدة العصر الحديث وما تمخّض به من قوى سياسية واقتصادية واجتماعيّة . ولكن بالرغم من هذا ، نجد شعوراً عربيّاً قويّاً ، حتى في العهد الاول ، حين كانت العاطفة الدينية الاسلامية في أشدّ غليانها ، فلقد عامل المسلمون نصارى تغلب (قبيلة عربية) وسواهم من العرب بغير ما عاملوا

به النصارى من غير العرب ، واشتركت بعض القبائل النصرانية في الفتوح الأولى،وحاربت والمسلمين جنباً إلى جنب. ثمّ قوي هذا الشعور بدخول الأعاجم وتفشّي الشعوبية ، واشتدّ تكتّل العرب لصدّ هجمات الفرس والترك وسواهم من الشعوب » .[27]

ويختم زريق ملاحظاته ، كما يلي :

« نعم ! إن هذه المظاهر للرابطة القوميّة بين العرب ضئيلة ، إذا قيست بالشعور القومي الذي طغى على الأمم في العصر الحديث ، ولكننا إذا راعينا ظروف الحياة الفكرية في القرون الوسطى، عندما كانت العاطفة الدينية ساطية على كل شيء ، وجدنا في هذه المظاهر بذوراً صالحة للحياة القومية العربية ، وما زالت هذه البذور تنمو -- ببطء وضعف – خلال العصور ، إلى أن استفاقت هذه البلاد على نور العصر الحديث ، فاذا الرابطة القوميّة فوق كل رابطة أخرى » .[28]

هذا الاستشهاد المسهب إنّما كنا في حاجة اليه ، لالقاء النور على مسألة التاريخ كعامل من عوامل القومية العربية الحديثة . وهذا النهج في التفكير يشكّل موقفاً أفضل حتماً من الأول لأنه يعترف بطبيعة التطورات التاريخية وتفرّدها ، دون أن يقصي في الوقت ذاته ، وحدة التاريخ العربي والحضارة العربية واستمرارها ، فهو لا يضغط ، ولا يصانع ، ولا يحرّف الحقيقة

---

٢٧ المصدر السابق لزريق ، ص : ١٢٨ – ١٣٠ .

٢٨ المصدر السابق ، ص : ١٣٢

التاريخية ، وهو بهذه المعالجة الصريحة للماضي يؤكّد مبدأ الحركة والابداع للحاضر والمستقبل .

رابطة المصلحة المشتركة

العامل الثالث في تكوين القومية العربية ، في نظر الكتّاب المحدثين ، هو المصلحة المشتركة . وقد أكّد كل من زريق والعلايلي وهيكل قيمة هذا العامل ، وأغفله الحصري ، وانتقده رئيف خوري .

يقول العلايلي : « ولما كانت المصلحة مشتركة في الوطن العربي الواسع ، أصبحت الأديان التي اتخذت في الماضي كضمانات للمصلحة ، لا عمل لها إلا في الجانب الأخلاقي والأدبي فقط ، فالاتفاق رغم اختلاف الدين ، تفرضه الوحدة المصلحية في الوطن الواحد ، وأي مانع من أن تكون لنا عقيدة قومية واحدة ، وأديان ، أي فلسفات ادبية مختلفة » .[29]

أما رئيف خوري فانه أقرب إلى الفكر المعاصر ، حول ما يسمّى « المصلحة المشتركة » ، إذ يرفض اعتبارها مطلباً اوّلياً من مطالب الحياة القوميّة دون مناقشة ، ويعجب لحديث زريق عن « المصالح الحاضرة والمقبلة » [30] ويتساءل عما يعني بها : « هل يجوز لنا ان نفهم من كلامه أن

---

٢٩ راجع « دستور العرب القومي » (بيروت ، ١٩٤١) ص : ٨٧ – ٩٥ . والعلايلي يرى أن المصلحة المشتركة هي العامل الثاني الذي يلي اللغة في الاهمية .

٣٠ راجع زريق ، المصدر السابق ، ص : ٣٧ .

المصالح إذا تضاربت بين مختلف الجماعات في أمة ما ، فقد انقطعت تلك الأمة عن أن تكون أمة ؟! » ويخلص من ذلك إلى القول : « إننا في نظرنا العلمي الصحيح الى الأمة ، ينبغي أن لا نتحدث عن « مصالح حاضرة ومقبلة » شاملة عامة . بل عن مصالح تشترك فيها أكثرية الأمة في دور معين من أدوارها » . [٣١]

والجدال فيما اذا كانت المصالح المشتركة عنصراً من عناصر القومية أم لا ، يثير مسألة أوسع ، هي مسألة وضع المفهومات الموضوعية ضد المفهومات الذاتية . وهذا ما ناقشناه في ذيل كتابنا هذا ، حيث أشرنا الى أن ظاهرة القومية انما يمكن تفسيرها على أساس المزج بين العاملين : الذاتي والموضوعي معاً ، وأن عنصري المصلحة الأنانية الموضوعية ، والغيرية الذاتية ، هما اللذان يتضمنهما مفهوم المصلحة القومية . ومن المستحسن اذن ، أن نبني القول على بعض تفرعات هذا المفهوم .

ولنقل – بادىء ذي بدء – ان المصالح القومية او المشتركة ، كانت تعتبر صنواً مطابقاً للمصالح الاقتصادية . ويعتبر كتاب تشارلس بيرد « فكرة المصلحة القومية » Charles A. Beard « The Idea of National Interest » أفضل عرض لهذه القضية ، فيما يختص بأميركا . فقد رأى بيرد ، وهو يدرس التاريخ الأميركي ، ان هناك تضاداً ذا دلالة بين المفهوم الزراعي أو الجيفرسوني (نسبة الى الرئيس جيفرسون) للمصلحة القومية ، ومفهوم

---

٣١ المصدر السابق لخوري ، ص : ٥٥ – ٦٠.

هاملتون الصناعي – التجاري . غير أن بيرد لا ينفي الاعتبارات الاخرى كالضرورات الاستراتيجية والالتزامات الاخلاقية ، في الوقت نفسه الذي يشدّد به على العوامل الاقتصادية . والواقع أن العوامل التي يتضمّنها مفهوم المصلحة المشتركة ، عديدة بحيث ان الطريقة الواقعية الوحيدة لتعريفه هي اصطناع القيم التي تحتضنها أية أمة خاصة أو الناطقون باسمها ، فيما يتعلّق بالاكلاف والموارد [٣٢] . وهذه القيم يمكن أن تكون معنوية ، أو لا أخلاقية ، أو منافية للأخلاق ، فاذا كانت أشياء كالرغبة في الاستقرار ، والحرية ، والمساواة ، والاخاء ، كما تعرّفها الامة صاحبة العلاقة ، فان كل ما يقود الى هذه الاغراض يخدم المصلحة القومية . واذا كان الهدف هو التوسع بالحرب أو بالعقيدة ، فان السعي الى هذه الاهداف ، يشكل المصلحة القومية . يضاف الى ذلك ، ان المصلحة القومية ، كما عرّفناها آنفاً ، انّما تعني عمليّاً ، المصلحة المفترضة ، لاكبر عدد ، أو لاقوى قسم في الشعب ، وهي عادة تتمثّل في التوفيق بين عدد من المصالح الخاصة ، أو في تنسيقها لتبلغ الانسجام .

ينبغي في ضوء هذه الاعتبارات ، أن نعتبر مفهوم المصلحة القومية عاملاً من عوامل القومية العربية دون شك ، وان امتنع بعض المفكرين عن ادراجه في عداد مقوّماتها ، بسبب من طبيعته الروّاغة ، المتقلبة ، العسيرة على التعريف . وكثيراً ما لوحظ أن القومي المخلص ، يقدم راضياً طائعاً

---

٣٢ راجع مقال George Lundberg, « Conflicting Concepts of National Interest » , in American Perspective (Symposium of 1950).

حياته في سبيل كرامة أمته ومجدها ، أو المحافظـة عليها ، ولكنه لا يرضى أن يجازف بقلامة ظفر ، اذا عرضت عليه القضية على أنها قضية مكاسب مادية موضوعية .

يمكن القول : ان مفهوم المصلحة المشتركة ، بمعناه الواسع الذي ينطوي على مركّب من القيم (المادية والمعنوية) التي ترعاها أكثرية الامة – عن وعي وغير وعي – يؤلف عاملاً من عوامل القومية . أما نسبة عناصر الذاتيـــة لعناصر الغيرية في تركيبه، فهذا ما تعسر الاجابة عنه . هناك عديد من الامثلة التي تدل على أن القوميّـــة العربية كانت تعمل عملها ، دون أدنى اهتمام بالاعتبارات المادية [٣٣] . ويحتمل أن تنكشف الغيرية الظاهرة ، من جهـــة ثانية ، عن تسامٍ في الحسّ الغريزي لحفظ النـــوع ، وفي الحسّ بالمصلحة

---

٣٣ دعني أذكر مثلاً عداء عرب فلسطين لاستيطان اليهود في بلادهم ذلك العداء الصـــامد الذي ما انثنى قط ، منذ أكثر من ربع قرن ، عن مقاومة سياسة التعاون ، دونما نظر إلى المكاسب المادية التي كان يمكن أن يحصلوا عليها (في المدى القصير ، على الأقل) لقاء ذلك التعاون ، أو قطع العراق بتروله عن مصفاة حيفا منذ استولى اليهود عليهـــا عام ١٩٤٨ ، الذي يكلفه خسارة تتراوح بين خمســـة وعشرين وثلاثين مليوناً من الدولارات ، أو إصرار مصر على جلاء القوات البريطانية عن منطقة القناة ، وهـــو الذي يعني ان تخسر مصر ملايين الجنيهات الاسترلينيـــة التي كانت تنفق على المشتريات البريطانية ، وتعطيل آلاف العمال المصريين ، أو رفض سورية قبول مساعدة مالية من أية دولة كبرى اجنبية ، على الرغم من حاجتها الماسة إلى المال . ويمكن ان يضاف إلى هذه التضحيات،ذلك الحرمان وتلك المكاره التي يعانيها الافراد القوميون في كفاحهم ضد السيطرة الاجنبية وهو الذي يعني قضاء كثير من الاعوام في السجن او المنفى، وتحمل ضروب البلاء والعذاب .

الخــاصة . و « سر وجود » القومية ، إنما يردّ ، في قسم كبير منه ، الى عوامل خارجة عنها ، اعني لوجود أمم اخرى تسعى لتحقيق مآربها الذاتية . وبهذا يكون الحد الأدنى من المصلحة المشتركة هو بقاء الشعب حراً قادراً على الحياة بين مجموعة الامم الاخرى . ثم ان ما تبلغه بعض الامم من رخاء أوفر ، ونفوذ اوسع ، وسلطــان أقوى ، يثير بالضرورة ، الرغبة والارادة لبلوغ الشيء نفسه ، في أوساط المعدمين (حالما يصبحون واعين لوضعهم وعياً كافياً). ولذا كان تقرير المصير القومي خالياً من أي معنى لولا واقع الاستعمار الذي يقف نقيضاً له .

وقد ألحّ البعض في التأكيد على اعتبار الحافز السلبي للقوميّة – أي الرغبة في إزاحة العراقيل وأسبــاب العجز الناجمة عن سياسة الأمم الاخرى – قاسماً مشتركاً اساسياً للمصلحة المشتركة . اما المكاسب الايجـابية فان أهميتها محوطة ببعض الشك . فمن الصحيح مثــلاً أن المجتمع القومي الذي يمدّ أبناءه بسوق أوسع لتبادل البضائع والخدمات ، دون أية عرقلة ، هو تدبير اقتصادي أفضل من الوحدات الضيقة . ولكن اذا كان التدفّق الحر للبضائع والخدمات هو المعيار ، أفلا يقصّر المجتمع القومي حينذاك ، عن افضل الاشكال الممكنة ؟! زد على ذلك ، أنّه ليس من المحتوم في النتيجة ان توزع المرابــح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي قد تزداد على يد الوحــدة القومية بالتساوي بين مختلف البقــاع والاقاليم والمناطق . وان الحرب التي قــامت في القرن التــاسع عشر بين المصالح الزراعية والمصالح الصناعية في كلّ من الولايات المتحــدة وبريطــانيا ، لتقدم لنا مثــلاً على حالة ظهر فيهــا الصراع حــادّاً بين المصالح الاقليمية والمصلحـــة القومية ، والعــالم العربي يعجّ اليــوم بالمنازعات الداخلية ، على أساس من المصالح الضيقة ، بينما هو يتطلع الى تحقيق وحدته .

والواقع هو أن المصلحة القوميّة لا يمكن ان تقاس بالمال ، فالكبرياء وهوى النفس ، وما إليها من صفات الضعف البشري ، انما هي من جوهر تلك المصلحة في الصميم . غير ان التضحية وانكار الذات ليسا أقل مرافقة لها من حسابات الربح المادي الصفيقة . أيكون إدراج المصلحة القومية إذن في عداد عوامل القوميّة العربية توهماً ذاتياً ؟ أم غلطاً في الحساب ؟ أم ضرباً من الزور ؟ لا ! إنّه ليس شيئاً من ذلك كله ، لأن المصلحة القومية إذا حدّدت على شكل تستوعب به الاعتبارات الذاتية والموضوعية معاً ، وخوّلت من المميزات ما يجعلها تعني مصالح الاكثرية الساحقة من الشعوب العربية ، اكثر مما تعني مصالح تلك الشعوب بأسرها ، فإنها تصبح آنذاك ، في الحق ، عاملاً – بل عاملاً ذا شأن – في القومية العربية .

عوامل تتباين فيها الآراء

ناقشنا المقوّمات الرئيسيَّة للقومية العربية ، على نحو ما عرضها معظم المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع ، فهل استنفد ذلك العرض كل ما في الموضوع ؟ لا ! إنه لم يستنفد كل ما فيه ، حتى ليبدو بحثنا في شكله الراهن شبيهاً بمسرحية « مكبث » دون طيف بنكو ، او مسرحية « هملت » دون شخصية هملت فيها . فهناك ، بالاضافة الى العوامل التي عرضنا لها وأقرها الجميع ، عاملا الجنس والدين ، اللذان كانا يتمتعان، حتى بداية العصر الحديث ، بقيمة لا مزيد عليها .

هذان وغيرهما من العوامل الثانوية كالخلق القومي والبيئة الجغرافية ، لم يكن نصيبها الاهمال التام بجملتها ، وإنما اثارها الباحثون وناقشوها ،

ولكنهم أقصوها ، بوجه عام . ومن المستحسن والحالة هذه ، ان نلقي نظرة على بعض الملاحظات ونتناولها بالدرس ، إتماماً للصورة التي رسمناها .

كان العرق او الجنس ، أول العوامل التي نبذت ، وقد أشرنا في الفصول السابقة حول نشوء القومية العربية ، الى أهمية الشعور العنصري ، وخاصة في عهود ما قبل الاسلام وفي العهود الاسلامية من التاريخ العربي . وتختلف معالجة المعاصرين لقضية العرق اختلافاً جذرياً عن ذي قبل. فيتساءل الحصري: هل كانت القرابة في النسب عامل قومية ؟ ويجيب عن هذا السؤال بالسلب ، لأن « المهم في القرابة والنسب ، ليست رابطة الدم في حدّ ذاتها . بل هو الاعتقاد بها » . [34] والقرابة بين ابناء الأمة تكون نفسانية ومعنوية ، أكثر مما تكون جسمانية ومادية . والاعتقاد بأصل واحد ، ينبع في الدرجة الاولى من وحدة اللغة والاسهام في تاريخ مشترك . وقد أبرز يوسف هيكل المحتوى الاجتماعي لكلمة « عربي » كما يلي : « كل من كانت لغته القومية هي العربية ، وكان يفكر ويعبر بها عن افكاره ، دونما نظر الى أصول أبويه العنصرية » . [35]

---

٣٤ « آراء وأحاديث في الوطنية والقومية » ، ص : ٢٠ .

٣٥ « نحو الوحدة العربية » (القاهرة ، ١٩٤٣) الفصل الأول . يستشهد المؤلف بنفر من الباحثين البارزين والشعراء والفقهاء وغيرهم من الكتاب ، كأبي حنيفة ، وابن المقفع ، وابن الرومي ، وأحمد شوقي ، من القدامى والمحدثين على السواء ، لدعم رأيه في ان نقاء الدم ليس شرطاً ضرورياً لأن يكون المرء عربياً . وهؤلاء الاعلام الذين استشهد

أمّا العلايلي فانّه أحد الباحثين القلّة الذين يقرّرون ان السلالة المشتركة كانت ولا تزال ، عاملاً من عوامل إيقاظ الوعي بالوحدة القوميـة ، ويعلن رأيه على هذا النحو : « نحن في الوطن العربي نجمع عدة عروق ثانوية لسلالة واحدة ، وبما أن أقوى عرق في مجموعتها هو العرق العربي ، فيجب إذن جعله قاعدة للقوميّة والمناداة به وحده » . [٣٦]

أما زريق فانّه لا يغفل تأثير الجنس في صنع القوميات ، على الرغم من أنّه يرفض أن يعدّ عامل العرق بالمعنى البيولوجي ، مطلباً اولياً للقومية سابقاً لوجودها . وقد طلب زريق في محاضرة ألقيت لرفض الادعاءات الانفصالية في لبنان ، القائمة على زعم التحدّر من الفينيقيين ، طلب التقيّد بالمعنى العلمي لكلمة « عرق » . ثم اتخذ من لبنان مثلاً ، فأبدى الملاحظات التالية : ١ – إن سكان لبنان كغيرهم من ابناء المناطق المجاورة ، لا يتحدّرون من سلالة واحدة ، بل من عدة سلالات لعدة شعوب . ٢ – إن العرق السائد في الخليط اللبناني ، هو الساميّ : الفينيقيون ، والآراميون ، والعرب ، وهذه السلائل جميعها جاءت من شبه الجزيرة العربية . ٣ – إن المركب السلاليّ لهذه المناطق ، يتضمن الى حدّ ضئيل ، بعض العناصر الآرية كالفرس والاغريق والرومان والفرنجة والمغول الأتراك أخيراً [٣٧] .

بهم كانوا جميعهم ، غير عرب في اعراقهم ، ولكن آثارهم كانت ولا تزال تعتبر جزءاً من التراث العربي .

٣٦ الوعي القومي ، ص : ٨٧ – ٩٥ .

٣٧ المصدر السابق ، ص : ١٠١ – ١٠٣ .

ولكن ما هي سلالة اللبنانيين اليوم؟ يجيب زريق أن تقسيم اللبنانيين إلى عرب وفينيقيين وآراميين، يخالف المعنى العنصري الذي يعتمده اليوم علماء الأعراق البشرية [٣٨]. ثم ماذا يمنع العرب والفينيقيين من تأليف قومية واحدة حتى ولو كان كل جانب ينتمي إلى فرعين لأرومة واحدة، أو إلى أرومتين مختلفتين؟! ويخلص الدكتور زريق من تقريراته أخيراً، إلى هذه النتيجة، وهي أن القومية لم تبن قط على أشكال الجماجم، وإنما بنيت على الالفة الاجتماعية والذهنية والروحية، فلننظر إذن الى اللغة والثقافة والعادات والذكريات التاريخية والمصالح الحاضرة والمقبلة [٣٩].

والعامل الثاني الذي أُبعد، هو الدين. ولم يسبق لموضوع قط، أن أثار من الجدال ما أثاره الدين على صعيد البحث القومي. وليس في ذلك ما يدهش، فالاسلام لم يكن أعظم حادث في تاريخ العرب القومي وحسب، وإنّما قامت حضارتهم برمتها، على يده، وترعرعت في أحضان عقائده الشاملة. ولذا كان فصل التأثيرات الدينية عن الزمنية يشير، بصورة خاصة، مصاعب محرجة. والأدلة التي تنهض على صحة ذلك متعددة.

---

٣٨ المصدر السابق، ص: ١٠٥.

٣٩ يأخذ زريق فرنسا مثلاً، فيبين أن التعاون القومي لا يتعلق على ثبوت القرابة في النسب، وهذه فرنسا مزيج من السلالات الآتية: النوردية في الشمال، والألبية في الوسط، والمتوسطية في الجنوب. ومع هذا، فان مسألة انسجامها القومي، لم تكن يوماً موضع بحث.

متنوعة : بعضها محليّ ، والبعض الآخر يفصح عن تفاعل الفكر العربي مع الفكر الغربي .

ولا تقلّ العوامل الظرفيّة ووقائع الأوضاع العملية الحديثة أهميـــة عن النظريات والمفهومات . ووجـود عنصر مسيحي ذي شأن كبـير ، في أكثر البقاع تقدماً وسكاناً من العالم العربي ، أحد هاتيك العوامل ، فـان تأثير ذلك العنصر يتجاوز قوته العددية ، وكان إسهامه في الحركة القوميّة على غاية الأهمية [٤٠] . وقد أصبح الآن مقرراً – لدى قادة الفكـر ، على الأقل – وجوب ابعاد الدين عن السيـاسة ، كي تنصهر الأمة في بوتقـــة تقدميّة واحدة ، على نحو ما فعـل الغرب في أعقاب الاصلاح الديني ، ولا يمكن إقناع العناصر غير المسلمة بأن تسهم إسهاماً فعّالاً ، مخلصاً ، في عملية تشكيل الامة ، إلا عن هذا الطريـق . والأمر لا يقف عند حدّ التسامح مع غير المسلمين ، كما يظهر مما يشير اليه الاخـوان المسلمون في كتاباتهم ، فمبدأ التسامح كان دوماً مقرراً ومطبقاً ، وليس ثمة ما يـبرر أن نفترض او أن نخشى من أنـه لن يتبع بدقة في المستقبل ، فالمسألة هي ما إذا كان لغير المسلمين ان يسهموا كمواطنين في سير الحياة القوميـة وتوجيهها دون ان تقف عقائدهم الدينية عـائقاً يمنعهم من الاسهـام القلبي التام . وهذا شيء لا

---

٤٠ . يكشف عرض جورج أنطونيوس لحركة القومية العربية عن الدور الرئيسي الاكيد الذي لعبه فيها المسيحيون العرب ، في طورهــا الاول ، على الاخص . وإن نصف المؤلفات التي استشهدنا بها ، في أقــل تقدير ، عن القومية العربية ، إنما هي من تأليف عرب مسيحيين .

يستطيعون ان يقوموا به إذا ظل الدين هو المحور الذي تدور عليه الحياة العامة [٤١] .

وهناك أسباب أخرى لإقصاء الدين عن دائرة العوامل القوميّة : أحدها خوف العرب ذوي الثقافة الغربية أن يغلّ الدين أيديهم عن اصطناع الحضارة الحديثة . والثاني حساسية الفكر الحديث ازاء هذا الموضوع .

ويمكن تقريب هذه القضايا من الأذهان ، بنقل ما يقوله قادة الفكر القومي ، فقد سبق لزريق ، في محاضرة ألقاها عن العلاقة بين القومية العربية والدين ، أن قال :

« القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الأحوال أن تناقض الدين الصحيح ، اذ ليست ، في جوهرها ، سوى حركة روحية ترمي الى بعث قوى الامة الداخلية ، وتحقيق قابلياتها العقلية والنفسية ، فلا بدّ للقومية اذن – وهي

....

٤١ كان سكان الامبراطورية العثمانية مثلاً ، يصنفون حسب أديانهم لا قومياتهم ، وكان غير المسلمين يشكلون حلقات أو « جزراً » طائفية ، منقطعة عما حولها ، تنتظم في داخلها حيوات أهل الطائفة الواحدة . وكان المسلمون وحدهم يدعون الى الخدمة العسكرية ، بينا يطلب الى غيرهم دفع مبلغ من المال عوضاً عن تلك الخدمة . ويبدو أن هذا النظام أفاد البلاد البلقانية لانه أضاف هذا الفرق الى غيره من الفروق الدينية والعنصرية واللغوية بين البلقانيين والاتراك العثمانيين . غير ان المعتقد الديني تخطى روابط اللغة والتاريخ والثقافة التي كانت تربط المسيحيين والمسلمين . وأفضى هذا الوضع إلى تحلل العرب النصارى من الولاء للدولة ، ولم يكونوا على أي شعور بانتمائهم اليها ، وما كانوا ليتأثروا بشيء مما يجري في الامبراطورية ، وإن عوملوا فيها بالتسامح .

حركة روحية – من أن تلاقي الدين ، وأن تستمدّ منه القوة والحياة . كذلك هي القومية العربية لا تعارض ديناً من الأديان ولا تنافيه ، بل تُقبل على الأديان جميعاً . واذا عارضت القوميّة شيئاً ، فليس هو الروحية الدينية ، وانّما هو العصبية الهدّامة التي تجعل الرابطة الطائفية أقوى من الرابطة القوميّة ، وتأبى أن تذيب نفسها في بوتقة الوطن الجامعة ، وأصحابها هم أعداء القوميّة العربية وهادمو وحدتها . أما الدين الصحيح ، فهو ينبع والقومية من معين واحد » . [42]

ويلحّ فارس على وجوب فصل الدين عن الدولة ، كمادة أولى في منهج الاصلاح :

« ان جلّ عوامل التفرقة التي ألمّت بالعرب منذ ألف سنة ونيف ، تعود الى أن الاسلام كنظام سياسي لم يفسح المجال لفكرة الوطن الواحد ، حيث يقف جميع رعايا الخليفة أو السلطان على قدم المساواة أمام القانون ، وتستوي حقوقهم المدنيّة وواجباتهم . ولعدم توفّر المجال لهذه الفكرة ، حاول غير المسلمين من الرعايا التفلّت من هذه القيود ، فنشأت الشعوبيات المختلفة . غير أن الدواء الوحيد لهذه العلّة لا يأتي بالتجاء غير المسلمين من العرب الى نظام سياسي ديني يقابل الاسلام ، وانّما هو في فصل الدين عن الدولة » . [43]

---

٤٢ المصدر السابق لزريق ، ص : ١٢٦ – ١٢٧ .

٤٣ « العرب الاحياء » (بيروت ، ١٩٤٧) . يعكس فارس في العبارات المنقولة هنا ، حالة

أما هيكل ، فانـه يحذّر من الخلط بين الوحدة العربيـة والوحـدة الاسلامية ، مبيّناً أن العالم الاسلامي أوسع من العربي ، وأكثر تنوعاً ، وأقل انسجاماً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي والعادات واللغات والذكريات التاريخية . ولكنه في الوقت الذي يرفض به الجامعة الاسلامية الشاملة ، باعتبارها غير واقعية ، يؤكـّد أن الوحدة العربيّة لا تعني اضعاف الشعور الاخوي تجاه الاقطار الاسلامية غير العربية ، ويدعو الى تقوية العلاقـات الثقـافية والدينية معها .[٤٤]

ويثني رئيف خوري على زريق ، لنفيه العرق والدين عن مقومـات القومية العربية ، ويضع تعريفاً للامة « انهـا جماعة بشرية عاش بعضها مع بعض (ويعيشون) ، امـداً طويلاً ، فهي قد تـألفت بسير التاريـخ ، يشـد كيانها اللغـة والارض المشتركة والحيـاة الاقتصاديـة ، والعـادات والتقاليد » .[٤٥]

وهنالك مفكر آخر تستحق نظراته ان نـذكرها ، لما كان لها من تأثير عميق في جزء كبير من الرأي العام ، وفي فترة مـا بين الحربين العالميتين ، خاصة ، ذلك هو الأمير شكيب ارسلان الذي لم يكن قومياً بالمعنى الزمني الحديث وكانت لأفكاره منزلة تقع ، على نحو ما ، بين دعوة الافغاني

الامور في لبنان ، حيث تقوم الحياة العامة ، على أساس من التوزيـع الطائفي . والموقف في سائر اجزاء العالم العربي أقل حرجاً مما هو في لبنان .

٤٤ المصدر السابق لهيكل ، ص : ٣٩ .

٤٥ المصدر السابق لرئيف خوري ، ص : ٩٠ — ١١٥ .

الى الجامعة الاسلامية ، وفكرة الكواكبي في إحياء الاسلام على اساس من العنصرية العربية ، فقد كتب في شأن دعـاة النهوض القومي ، دون تفكير في الدين ، يقول :

« يقول بعض الناس : ما لنا وللرجوع الى القرآن في ابتعاث همم المسلمين الى التعليم فإن النهضة لا ينبغي ان تكون دينية ، بل وطنية قومية ، كما هي نهضة اهل اوروبا . ونجيبهم : ان المقصود هو النهضة ، سواء كانت وطنية أم دينية ، على شرط ان تتوطن بها النفوس على الحب في حلبة العلم . ولكننا نخشى إن جردناها من دعوة القرآن ان تفضي بنا الى الالحاد والاباحة وعبادة الابدان واتباع الشهوات مما ضرره يفوق نفعه ، فلا بد لنـا من تربية علمية سائرة جنباً الى جنب مع تربية دينية ، وهل يظن الناس عندنا في الشرق ان نهضة من نهضات اوروبا جرت دون تربية دينية ؟ ثم إنهم عندمـا يقولون : في أوروبا نهضة وطنية ، أو نهضة قومية ، او جامعة وطنية أو قومية ، لا يكون مرادهم بالوطن ، التراب والماء والشجر والحجر ، ولا بالقوم السلالة التي تنحدر كلهـا من دم واحد ، وانما الوطن والقوم عندهم ، لفظتان تدلان على وطن وأمة ، بما فيهما من جغرافية وتاريخ وثقافة وحرث وعقيدة ودين وخلق وعادة ، مجموعاً ذلك معاً » .[٤٦]

ونحن ، إذ نختتم هذا الفصل ، نرى لزاماً علينا ان نشير الى نزعة يمكن

---

٤٦ « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم » (القاهرة ، ١٣٨٥ هـ)ص: ١٣٢–١٣٤ ، والامير شكيب ينتمي الى اسرة درزية معروفة في لبنان ، وكانت سيرته العامة لامعة حفلت – فيما حفلت – برئاسة المجمع العلمي العربي السوري .

تبيّنها في جميع المؤلفات القومية على وجه التقريب ، وهي بيان شخصية الأمة ، وخلقها القومي ، وذهنيتها الجماعية ، ورسالتها الخاصة . وذلك يكون عادة ، بابراز التقاليد التاريخية المختزنة وتمجيدها ، ودفعها من الماضي الى الحاضر ، بنور جديد يلقى عليها ، مع استهداف العثور على شيء دائم فذّ ، تتفرد به أمة المرء . وقد اصاب زريق حين قرر انه :

« ليس من المعقول أن أمة كهذه [الأمة العربية] لا تكون لها مزية معينة تتفرّد بها عن غيرها من الأمم ، ويد خاصة تسديها الى التمدن البشري . أما إذا أردنا تحديد هذه الرسالة بالضبط ، ومعرفة ماهيتها الحقيقية ، فقد وجب علينا ان نقوم بدروس عميقة ، وتأملات بعيدة ، تتناول المحيط الطبيعي ، والميراث الجنسي ، والتاريخ الاجتماعي ، والانتاج الثقافي ، ونتعمّق دون هذه المظاهر كلها ، الى روح الأمة وشخصيتها . ومن النقص الشائن ، أن قادتنا ومفكرينا لم يقوموا بعد بهذه المهمة الخطيرة في حياتنا القومية ، ولم يرسموا لنا رسالتنا الخاصة ، بصورة لا يشوبها غموض أو إبهام » . [٤٧]

ويوضح زريق مفهومه للرسالة العربية ، بعبارات محسوسة ، في مقام آخر ، فيقول :

« لعلّنا لا نعدو الحق اذا قلنا : إن عمل الأمة العربيّة سيكون في المستقبل ،

---

٤٧ الوعي القومي ، ص : ٥٤ .

كما كان في الماضي ، فكما ان العرب استطاعوا في العصور الغابرة ان يهضموا مدنيات اليونان والرومان والفرس والهند ويمتصوها بعقولهم النشيطة ونفوسهم الظمأى ، ثم يخرجوها الى العالم وحدة منسجمة ، غنية المادة ، باهرة اللون ، كذلك ستكون مهمة العرب في الاعصر التالية : أن يتشربوا علم الغرب ويجمعوا اليه العناصر المختلفة التي تنشأ في الغرب والشرق كردّ فعل له ، ويؤلّفوا بينها كلها في وحدة جديدة تكون عنوان الحياة المقبلة ، ويفيض بها العرب على العالم كما فاضوا عليه بمدنيتهم الباهرة في القرون الماضية » . [48]

وقد أبدى رئيف خوري في نقده لرأي زريق ، هذه الملاحظة السديدة ، وهي أن الاوضاع في العالم اليوم ، تختلف عن اوضاع القرون الوسطى يوم قدّم العرب اسهاماتهم في الحضارة ، وأوضح أن الغرب كان يومذاك ، في حالة تخلف وانحطاط شاملين ، وان العرب لا يستطيعون أن يؤدّوا هذه الرسالة التي يحددها لهم زريق ، الا اذا أصابت الغرب نكسة ارتدّ بها مجدّداً الى ما يشبه حاله في القرون الوسطى .

خلاصة

حاولنا في هذا الفصل عرض أهم العوامل التي تؤلف القوميّة العربيّة الحديثة ، على نحو ما صاغها قادة الفكر الذين تناولوا الموضوع .

---

٤٨ المصدر ذاته ، ص : ٥٥ .

وقد أظهر ذلك العرض ، الطبيعة الجدليَّة والتجريبية لتلك الصيغ ، عاكساً شكوك حركة لا تزال في طورها البدائي ، موضحاً ارتباكاتها .

والخلافات القائمة بين أفراد النخبة من طليعة القومية العربية ، تقوم بصورة أوضح وأشدّ ، بينهم وبين جماهير الشعب . وليس في ذلك ما يبعث على الدهشة ، نظراً للهوة الفكرية التي تفصل بين الجانبين بيد أن الخلافات لم تكن من الشدة بحيث تعطّل العمل المشترك . ذلك بأن جماهير العالم العربي المعاصر ، لا تتصف بالاتكاليَّة الصوفيَّة ، ولا بالخمول ، ولا بالخضوع الأعمى . وهي تقف اليوم ، في المقدمة من جبهة الصراع ضدّ السيطرة الاجنبية اولاً ، ثم الى جانب الحركات الاصلاحيّة ثانياً ، ولا يمكن تفسير سياسات الشرق الاوسط ، دون الاهتمام بالجماهير واعتبارهم ظاهرة جديدة في الحياة السياسية .

ان ما يدور في رؤوس الناس حين يسيرون في التظاهرات ويتساقط بعضهم فيها ، لا يتسم دوماً بالوضوح او الانسجام ، فالحماسة الدينية ، والوطنية القومية ، والريبة بالاجانب ، والمتاعب الاقتصادية ، وحوافز النشاط الثوري الملحة — كل هذه بعض الدوافع التي تحرّك الجماهير الى العمل . وهي مما يمكن تسميتها بمجموعها « قومية » ، وتلك هي الكلمة الرائجة اليوم في وصفها . وحتى يحين موعد اكتمال وعي قومي اكثر تناسقاً وافصاحاً عن ذاته ، أليس من الأصوب أن نرجع هذه الفاعلية الى تزايد في ارتقاء المدارك ، أكثر مما نرجعها الى الوعي القومي بالذات ؟

– لقد كان المفكرون القوميون ميالين الى أن يؤكدوا أن قيام منظمة سياسية موحدة ، أو التطلع الى تحقيق مثل هذه المنظمة ، هو بالمنزلة الاولى من الاهمية في كل حركة قومية . والقوميّة العربية لا تشذّ عن هذه القاعدة ، لأن هدفها أن تجعل الدولة والأمة متوافقتين متطابقتين . والمفكرون لا يستطيعون بحال ، في جو هذه التجزئة القائمة ، أن يثبتوا أن وجود النظام السياسي الواحد ، عامل أولي من عوامل القوميّة العربية أو أحد متطلباتها الاساسيَّة . ولكن ما من موضوع أثار الانتباه الشامل ، مع ذلك ، مثله . وقد ظهر الاهتمام به فيما كتبه المفكرون – وهم قلة – ، بمقدار ما ظهر في الأدب الشعبي ذي الاثر البالغ في تكييف عقول الناس [٤٩] . ويبدو لنا أن من الافضل تأجيل مناقشة النظام الى الفصول الآتية التي تبحث في النظرية السياسيّة، لأنّه موضوع سياسي في أساسه .

٤٩ تبنى مؤتمر الخريجين الجامعيين العرب الذي انعقد في القدس خلال القسم الاخير من شهر ايلول ، عام ١٩٥٥ ، وحضره قرابة خمسمائة مندوب عن مختلف انحاء العالم العربي – تبنى منهجاً اتحادياً للعالم العربي ، وسن دستوراً وافق عليه المؤتمرون ، بالاجماع . وتعهد اعضاء الوفود ، ان يجاهدوا في سبيل تنفيذ هذا المنهج .

٦

سوابق الفكر العربي السياسي

إن اول ما تهدف اليه القوميّة العربية ، هو توحيد العالم الذي يتكلم العربية ، في منظمة سياسية واحدة . وذلك لأن وجوب مطابقة حدود الحكومة لحدود الرابطة القومية ، هدف يتطلع الى بلوغه او صونه كل شعب على وجه التقريب ، من أية جنسية كان . وهنالك اختلاف كبير حول الصفة الأساسيّة للحكومة العربية العتيدة . ومن هذا الاختلاف ينبثق أحد الموانع الرئيسية التي تعرقل تحقيق مثل هاتيك الحكومة .

وتقوم وراء هذا التعدد في النظر السياسي ، أسباب تاريخية – اجتماعية محسوسة . فالتباين في درجات التقدم السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، خلال القرنين الماضيين اللذين تمت اثناءهما التحولات الكبرى في جميع حقول الحياة ، ينعكس في تنوع الأنظمة السياسيّة القائمة في مختلف اجزاء العالم العربي . فأنت تجد في قطر أو آخر من أقطار هذا العالم ، الأنظمة الآتية :

الملكية الدستورية ، الملكية المطلقة ، الجمهورية الديموقراطية ، حكم الفرد (الاوتوقراطية) ، الحكم الديني (التيوقراطية) ، حكم الدولة (وضع جميع الوظائف الاجتماعيّة في يد الدولة مباشرة) ، الحكم العسكري ، الحكم الاستعماري ، وذلك عدا اشكال الحكم الأخرى التي لا يمكن تعريفها .

على ان جميع هذه الأنظمة ، لم تخض معاركها باسلحة فكرية (نظرية). فالواقع أن المؤلفات في القومية العربية تفتقر الى نظرية سياسية ، وذلك أمر ذو نتائج أخطر حين يقارن بما وراءه من فقر وتفكك في الموروث السياسي . ولن نهمل في هذه الفصول بحث هذا القطاع المهم من الحياة السياسية لمجرد انه لم يبحث على الصعيد النظري ، بل سنحاول ان نتبيّن المفهومات والمواقف والنزعات الحكومية التي نجدها في الأبحاث النظرية وفي الانظمة القائمة ايضاً .

ثم ان هذه الدراسة لن تقتصر على النظر في المؤلفات القومية الخاصة وحدها . وسبب ذلك (بالاضافة الى الفقر في النظر السياسي الذي أشرنا اليه آنفاً) الافتراض الذي اخذنا به في هذا الكتاب وهو أن القومية اكثر من عقيدة فكريّة ضيّقة ، رغم انها اتخذت ، في بعض ادوار نموها ، شيئاً من ذلك الشكل . فهي ، بمعناها الواسع ، تشتمل على كامل العلاقات الانسانية داخل كل امة ومن ضمنها العلاقات السياسية . ولذا ، فانها هي ذات الشيء المقصود بالحياة القومية للشعب . وإذا كان لمضمونات ذلك الافتراض ، ان توضع في نظرية سياسية ، كما توضع في نظرية اقتصادية واجتماعية ، وجب الرجوع قسراً ، الى مصادر اخرى غير المصادر القومية الخالصة ، والشيء

الذي نسعى اليه في هذه الفصول ، ان نلاقي جواباً عن هـــذا السؤال : كيف تفكر الشعوب العربية في مشكلة الحكم وتعمل على حلها ، وهي التي أقرت مبدأ القومية واعتنقته ، وأخذت تسعى جاهدة نحو تجسيده في نظام سياسي محسوس ؟

ونحن لا نخرج عن موضوع هذا الكتاب ، اذا بحثنا عما يرى مفكر مصري ، او صحافي سوري ، او متشرع عراقي ، في ماهية مبادىء الالتزام السياسي ، او فيما يجب أن تكون هذه المبادىء بصرف النظر عما إذا كان لنظراته علاقة مباشرة بفكر القومية العربية ، فان هذا التنوع العجيب في النظريات والعمل ، يعرقل عملية دمج الامة في كيان واحد ، ولا بد من العمل على استخراج صيغة جديدة لدولة قومية من خلال هذا التيه المتشابك من ضروب التنوع . وهذا يعني ، بالتالي ، ان كل نزعة سيـاسية ذات شأن (نظرية كانت ام عملية) في اي جزء من العالم العربي ، وثيقة الصلة بهذه الدراسة ، وان لم يعبر عنها اصحابها من زاوية عقيدة قومية .

السوابق السياسية : المهمة وغير المهمة

هناك ، بالاضافة إلى ضآلة النظر السياسي في تراث العرب الثقـافي ، تفكك في تقاليدهم وحياتهم السياسية . ولهذا الواقع أهمية كبرى ، في كل دراسة للعوامل الفعالة في الوعي السياسي لدى العرب المعاصرين . ومع إقرارنا بان الحاضر مشروط بالماضي ، فان من واجبنا أن نميز تمييزاً دقيقاً بين المهمّ وغير المهمّ من النظرات السياسية السابقة . فما هي المعايير ؟

ثمة معايير عدة ، غير أنها يمكن ان ترد كلها الى سؤال واحد ، خطير ، هو السؤال التالي : إلى اي حدّ تؤلف السابقات التاريخية قوة حية في وعي الحاضر ؟

هذا سؤال يتخطى الزمن وطول المدة ، وما الى ذلك من الاعتبارات الآلية ، ولا تمكن الاجابة عنه بشكل مرض ، إلا باتباع القواعد المقبولة والقيام باجراءات البحث التجريبي .

ولا غناء في معرفة النظريات أو التطبيقات التي كانت لدى شعب ما (باستثناء الفائدة التاريخية الصرف) حتى لو تخللت فترة ترقى إلى ألف عام او خمسة آلاف ، اذا كانت هذه الاشياء قد عفت بتأثير التمخضات التاريخية ، وحلّت محلها اشياء اخرى . وليس طول المدة التي عاشتها المفهومات القديمة هو المهم في امرها ، ولا مقدار الجدة في الجديد منها . إنما المهم هو الوزن النسبي لكل واحد منها بين الاجزاء التي تؤلف وعي الحاضر .

وفي كثير من المؤلفات المتداولة اليوم عن النزعات السياسية المعاصرة في العالم العربي اخطاء ناجمة عن نقص في طرائق البحث . ومما يستحق النظر من تلك المؤلفات الحديثة دراستان التقطناهما اتفاقاً لنبين كيف يمكن ان يضل العارفون انفسهم سواء السبيل نتيجة خطأ في طريقة البحث : اما الدراسة الاولى فقد كتبها ألبرت حوراني [1] ، وهو من البارزين في المباحث العربية ،

---

١. مواطن بريطاني من أصل سوري ، معروف بمحاضراته وتآليفه عن مشاكل العالم العربي المعاصر . وكان قد اسهم في المكتب العربي الذي عرض قضية فلسطين امام لجنة التحقيق الانجلو - اميركية عام ١٩٤٦ .

وفيها أبدى هذه الملاحظة ، وهي ان النظامين السيـــاسيين في كل من مصر وسورية يظهران وكأنهما ارتدا الى طرائق الحكم التي كانت قائمة في أيام المماليك والعثمانيين قبل مجيء الغرب الى ذينك البلدين ، فالأنظمة الديموقراطيـــة التي أفرغتها الحكومتان في قوالب الأمم الغربيّة ، اظهرت انهـا عاجزة عن إنتاج حكومات فعالة ومسؤولة ، ويبدو ان الحياة السياسية في كل من مصر وسورية، عادت سيرتها القديمة التي كانت تقوم على أساس من تعـــاون ثلاث فئات : ١ – اوليغركية عسكرية ، اليها تنتهي الكلمة الاخيرة في شؤون الدولة ، ويتغير أشخاصها بسرعة ، ولكنها تنطوي على ضرب من الاستمرار تمدّهـا به الهيئات العسكرية . ٢ – الموظفون الدائمون الذين يسيّرون اعمال الحكومة اليوميّة ، على الرغم من التغيرات السيـــاسية التي تجري فوق رؤوسهم . ٣ – الطبقة المثقفة التي تزود الدولة بمبادىء الأدب الاجتماعي وتوجهها [٢] .

يمكن ان يكون هذا الوصف عرضاً دقيقاً لنظام الحكومة في ظل المماليك والعثمانيين ، ولكن تشبيهه بالنظام الحالي ، مثار شكّ ، على الرغم من وجوه الشبه البادية للعيان بين النظامين .

بأي معنى لنا أن نفهم ملاحظة الحوراني بأن الحياة السياسية ارتدّت الى شيء من الطراز الذي كان سائداً عهد المماليك والعثمانيين ؟ أيكون معنى

---

٢ تدهور الغرب في الشرق الاوسط في
International Affairs, XXIX (April 1953), 180.

ذلك ان الأعوام المائة والخمسين التي مرت على مصر [٣] ، والاعوام الخمسين التي مرت على سورية [٤] ، قد امحت جميعها من اذهـــان المصريين والسوريين في العهد الحاضر ، محوَ الطوفان لمعالم الاشياء ومعارفها ؟ واذا نحن قبلنا ، بالاضافة الى ذلك ، ما يحمل هذا الكلام في طيــاته ، من ان التجارب الغربية كانت عابرة ، وانه أمكن بالتــالي ، محوها بأيسر سبيل – اقول : حتى وإن قبلنا ذلك ، فان العودة الى طراز المماليك والعثمانيين في الحكم ، لا يمكن ان تتم بشكل معقول ، إلا بشرطين اثنين لا ثالث لهما : ١ – إما أنه كان ثمة استمرار لعهود المماليك والعثمانيين ، على يد وسيلة أو أكثر من وسائل الاتصال بين الجانبين ، على الرغم من مرور الزمن وإدخـــال المؤسسات والتقنيات الغربية ٢ – واما أن يكون ثمة وضع اجتماعي متماثل واحد ، أفضى الى طراز واحد متماثل ، في الحكم .

ليس لواحد من هذين الشرطين اليوم وجود ، وما من نظـــام في التراث التاريخي يجهله الناس مثل نظام المماليك [٥] . اما النظام العثماني ، فقد توارى

---

٣ ذلك منذ غزوة نابليون مصر ، عام ١٧٩٨ ، وما نتج عنها ، إذ فتحت مصر ابوابها امام التأثيرات والاتصالات الغربية، بعد ذاك، بلا انقطاع. وكانت احدى تلك النتائج الكبرى، انهيار نظام الحكومة الذي اقامه المماليك ، وحلول المؤسسات الغربية محله .

٤ كانت حركة الاصلاح والاخذ بالاساليب الحديثة قد سبقا انتهاء الحكم العثماني في سورية الذي لفظ آخر انفاسه عام ١٩١٨ ، بربع قرن، مما يخولنا القول : إن سورية اتجهت نحو المدنية الحديثة قبل مجيء الغرب بنصف قرن .

٥ كان المماليك ، كما يدل اسمهم ، اسرة مالكة من الارقاء ، تحدرت من مختلف الاعراق والجنسيات ، وألفت اوليغركية عسكرية . وقد قام هؤلاء السلاطين الارقاء بتصفية بقايا

في زاوية قاتمة من النسيـــان . وكان المجتمع العربي قد تحوّل من الوجهة الاجتماعيّة تحوّلاً لا شك فيه حين أخذ بالطرائق والانظمة الغربية [٦] .

والواقع هو أن هذه الانظمة العسكرية ، نتاج القوى الناشئة عن اصطناع المدنية الغربية ، وليست ردّ فعل ضد الغرب ، ولهـا جذورها الراسخة في الأوضاع والمطالب والمخاوف والحاجـــات والتطلعات التي تفيض بها الحياة الحديثة المعقّدة . وسنناقش نظام الحكم العسكري فيما بعد باعتباره احدى النزعات المنبثة في العالم العربي نحو قيام سلطة قوية فعّالة. وهذا الفصل يقتصر ، في هدفه ، على بيان الخطر الماثل في المقارنات السطحية المتسرعة ، بين وقائع التاريخ الماضية والحاضرة .

والدراسة الثانية التي يظهر بها سوء استعمال السوابق التـــاريخية أدق وأخطر من الاولى ، هي مقالة كتبها برنارد لـُويس ، عنوانها « الشيوعية والاسلام » [٧] حيث يبحث الكاتب تلك « المميزات او النزعـات في الحضارة والمجتمع الاسلاميين ، التي يمكن ان تمهّد السبيل للشيوعية ، او ان تعوق

الصليبيين في سورية ومصر اللتين كانتا تحت سيطرتهم ، كما صدوا تقدم الحشود المغولية الهائلة التي كان يقودها هولاكو وتيمورلنك ، صداً نهائياً . راجع سيرة المماليك الشائقة في كتاب . P. K. Hitti, History of the Arabs (London, 1940), pp. 671—705.

٦ قارن مثلاً بين سيرة المجتمع الاسلامي في القرن الثامن عشر ، اي قبل قدوم الغرب ، كما جاءت في Gibb and Owen's Islamic Society of the West تظهر لك آثار اصطناع الحضارة الغربية في ذروة عظمتها .

٧ مجلة International Affairs, XXX (January, 1954), 1-12.

تقدمها » . وعندما يأخذ في انتقاء العوامل التي يحسبها مؤاتية لنجاح الشيوعية في العالم الاسلامي يعمد إلى فصل ما يسمّيه « العرضيات » عن الجوهريات » ، ويعني بالعرضيات الامور التي تشكل جزءاً من الموقف التاريخي الحاضر ، ويفهم من الجوهريات الامور التي ولدت مع المؤسسات والافكار الإسلامية ولازمتها في الصفة منذ البداية [٨].

ليست النتائج التي يخلص اليها الكاتب مما يهمّنا مباشرة في هذه النقطة من البحث ، وإنما الذي يهمنا ، المسالك التي سلكها فكره في سيره ، وبها بلغ تلك النتائج .

يقول لُويس : « ان تاريخ الاسلام السياسي عبارة عن تاريخ اوتوقراطية لا يخفّف من غلوائها شيء تقريباً ، باستثناء الخلافة الاولى ، يوم كانت فردية القبلية العربيّة لا تزال تفعل فعلها في حياة الجزيرة . أقول أوتوقراطية لا استبدادية لأن السلطان كان مقيَّداً بسلطة الشريعة المنزلة [٩] » . ثم ينقل ، تأييداً لرأيه ، عن ابن جماعة ، وهو فقيه سوري عاش في القرن الرابع عشر ، ما مؤدّاه :

« إنّما تحصل الطاعة الاجبارية ، عندما يستولي رئيس ما على السلطة بالقوة ، في زمن تسوده الفتن الداخلية ، وعندئذ يصبح الاعتراف به ضرورة يمليها تجنّب فتن أخرى في المستقبل . ومن الممكن أن لا يكون حائزاً

---

٨ العرضيات تشمل مثلاً ، رد الفعل ضد الاستعمار والمظالم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، والتمخضات الناشئة عن الاحتكاك بالحضارة الغربية .

٩ المصدر ذاته : ص : ٧ .

ولو صفة واحدة من صفات الرئيس ، أو أن يكون ظالماً ، فاسقاً ، أو عبداً رقيقاً ، أو امرأة ، فكل ذلك لا عبرة به ، طالما أصبح في الواقع ، هو السيد ، ولا بد من أن يظلّ سيداً الى أن يتغير الزمن ، ويأتي من هو أقوى منه ، فينزله عن عرشه ويستولي على السلطان ، وهذا يصبح أيضاً سيداً بالصفة التي كانت لذاك ، وينبغي الاقرار به تجنّباً لمزيد من الفتن أيضاً ، فكل من يملك القوة النافذة له حقّ الطاعة على العباد ، لأن الحكومة أفضل من الفوضى ، حتى وإن كانت أسوأ الحكومات ، وعلى المرء أن يختار بين شرين ، أهونهما » . [١٠]

ثم يختم لُويس مقالته بهذه الكلمات : « ان مجتمعاً نشأ على مثل هذه العقائد ، لا يمكن أن يهتزّ لاستخفاف الشيوعيين بالحرية السياسيّة أو الحقوق الانسانية » .

ليس من العسير أن « نسوق الحصان والعربة معاً » بمثل هذه الطريقة في محاكمة الامور ، فقد بدأ لُويس باطلاق تعميم شامل ، مستنداً الى رأي فقيه واحد أبداه في شأن الحالات الشاذّة التي تنشأ عن النزاع الداخلي – حسبما يصرّح بذلك في قوله المتقدم – .

ثم ان ابن جماعة لا يمثل سوى لون واحد من ألوان الشرع الاسلامي ، أي عندما كان في آخر طور من أطوار انحطاطه ، فهو لا يمثّل السنّة

---

١٠ المصدر ذاته ، ص : ٨ . وابن جماعة سوري من دمشق ، تولى منصب قاضي القضاة في القاهرة ، وتوفي عام ١٣٣٣ هـ .

المتبعة بتمامها ، أكثر مما يمثل هوبز السنة البريطانية ، فكلاهما في الواقع ، ركز مفهومه للسيادة على الصعيد النفعي الذي يوحي بأن أية حكومة أفضل من الفوضى . وهناك عدد كبير من الفقهاء وأصحاب النظر السياسي ، غير ابن جماعة ، رفضوا بحزم وثبات ، تضحية المبدأ نزولاً على مقتضى الحال ، ومكانتهم في التراث الاسلامي ترجح بكثير على مكانة ابن جماعة . ولو أننا عارضنا نظريات ابن جماعة بنظرات الفيلسوف الجليل أبي نصر الفارابي[11] التي بسطها في كتابه « رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة »، لكنا قد انزلقنا الى نفس المسلك الفكري الذي سار فيه لويس ، وذلك لان هذه الرسالة مستوحاة ، دون أدنى شك ، من أفكار أفلاطون ، بالاضافة الى انها عجزت عن ترسيخ جذورها في سنن العرب السياسية . ولا يمثل هذه السنن كذلك ، اولئك التحرريون المتطرفون ، ولا المتطرفون من دعاة المساواة ، ولا النظريات التي جاء بها الخوارج – وهي الى الفوضوية

---

١١ أبو نصر الفارابي ، ولد في مدينة فاراب وراء نهر سيحون عام ٨٧٤ م . وتلقى علومه في بغداد ، وأقام ردحاً طويلاً من الزمن في مصر وسورية ؛ وكان يعرف بلقب « المعلم الثاني » لتشبعه بأرسطو في تتلمذه عليه . ويبلغ انتاجه الغزير زهاء مائة كتاب في الفلسفة واللاهوت والسياسة والموسيقى . مات في دمشق عام ٩٥٠ م . وقد يكون من المفيد للذين لا يعرفون كتاب الفارابي ، أن انقل إليهم فقرة وردت في « تاريخ الفلسفة الشرقية والغربية » الذي صدر برعاية وزارة التربية الهندية (لندن ، ١٩٥٣) ، الفصل الثاني ، ص : ١٤٠ : « فمتى اتفقت في وقت ما ان لم يكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك وكان المدينة تعرض للهلاك فان لم يتفق ان يوجد حكيم يضاف اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك » .

أقرب – بالغاً ما بلغ دورهم من الأهمية في القرون الاولى من حياة الامبراطورية العربيـــة .

يجب أن يكون التعميم قائماً على أساس من أكثرية الآراء لأكثرية الفقهاء وأصحاب النظر السياسي ، منسحباً على أطول حقبة ممكنة من الزمن ، ليكون صحيحاً ثابتاً . ويمكن العثــور على هذه الآراء في التاريخ الاســلامي لدى مدارس السنــّة ، اذ اشترك في وضعها سلسلة طويلة من كبار العلماء . والانطباع الذي ينهيه اليك هؤلاء الأعـلام يختلف كل الاختلاف عن الانطبــاع الذي ينهيه اليك ابن جماعة . ولا نحتاج الى أكثر من أن نشير الى الماوردي ، أحد كبار أهل النظر من رجال السنــّــة (توفي عام ١٠٥٨ م .) صاحب الآراء المعتمدة في الشروط والصفات التي يجب ان تجتمع لصاحب السلطان ، وكان عليه المعوّل في هذا الشأن لدى الجميـع ، اذ وضع في أهم كتاب له [١٢] نظاماً للسياسة فائقاً ، متميّزاً بما فيه من تجرّد علمي واستقامة صارمة ، الى جانب اقراره بالوقائع [١٣] .

يؤكـّد الماوردي ، اول ما يؤكـّد ، أن الخلافة عقــــد بين الحاكم والمحكوم ، ويتشدّد في ابراز طبيعتها هذه ، ثم يأخذ في بيان الصفات التي يجب أن تتوفـّر لمن يرشح نفسه للخلافة ، وهي : ١ – النزاهة التامة .

---

١٢ كتاب « الاحكام السلطانية » (القاهرة ، ١٩٠٩) وهناك عرض دقيق شامل لنظرية الماوردي السياسية في ترجمة S. K. Bukhsh لكتاب Von Kremer : The Orient under the Caliphs .

١٣ Von Kremer, op. cit. , p. 260.

٢ – معرفة أصول الشرع والتوحيد . ٣ – الخلو من عيوب السمع والبصر واللسان . ٤ – الخلو من العاهات الجسمية . ٥ – النظر الثاقب ليحكم بين الناس ويحسن تسيير أمور الدولة . ٦ – الشجاعة والبسالة في الذبّ عن الممالك الاسلاميّة . ٧ – الانتماء الى قبيلة قريش .

والخلافة – كما يقرر الماوردي – ليست عقداً نهائياً لا يمكن الرجوع عنه ، وانّما هي قابلة للنقض ، فقبول البيعة (الانتخاب) يفرض على الخليفة المبايَع التزامات معينة ، وإخلاله بها يعني سقوط حقّه في المنصب الذي أسند اليه . وأهم أسباب سقوط الحق في الخلافة ، في رأي الماوردي ، الظلم والمرض العقلي أو الجسمي .

وهناك مغالطة أخرى أبعد خطراً ، في تناول برنارد لُويس لهذه القضية . فلقد كان قصده – كما ذكرنا – أن يعمد الى « تقصي تلك المميزات او النزعات في الحضارة والمجتمع الاسلاميين ، التي يمكن أن تمهّد السبيل أمام الشيوعية ، أو تعوق تقدمها » . وهو يمضي في انتقاء ومناقشة ما بدا له أنّه « أهم العناصر المؤاتية لنجاح الشيوعيّة في العالم الاسلامي » [١٤] وكان من واجبه – وهو واجب واضح – أن يتوجّه بدراسته نحو الترابط القائم بين التراث ووارثه ، بغية اكتشاف نموذج الفرد ونموذج المجتمع اللذين أقامهما ذلك الترابط . ولكن المرء يبحث دون جدوى عن الحلقة في تلك الروابط ، عند لُويس ، فكلا الطرفين : التراث

---

١٤ المصدر المشار اليه آنفاً ، ص : ٣ .

والوارث ، كما ينظر اليهما الكاتب ، لا يتغيران ، وكلاهما يتبعان طرازاً آلياً ، مغلقاً ، مختوماً في عزلة عن تيارات الحياة الجارية واضطراباتها .

الواقع أن ثمة خطأ أساسياً في التمييز الذي وضعه لُويس ابتداء ، بين ما سمّاه « العرضيات » و « الجوهريات » ، فلماذا يجب أن ينظر الى النظريات والتطبيقات التي مضى عليها ألف سنة ، على أنها أكثر جوهرية أو أصالة « في صميم صفة المؤسّسات والافكار الاسلاميّة » من تلك التي تمارس في هذا القرن ؟ وما هو المبرر لاعتبار سلبية ابن جماعة السياسيّة ، أكثر تمثيلاً للتقاليد الاسلامية من ثورية الأفغاني الناشطة التي ظهرت في القرن الماضي ؟

- ليس المهم ، كما أوضحنا آنفاً ، أن تكون تطبيقات القرون الماضية قهرية ، أو تحررية ، أو متطرفة في الأخذ بمبدأ المساواة ، فالشيء الذي تنصرف اليه هذه الدراسة ، انما هو مدى ما لمواقف الماضي ونزعاته من تأثير في صوغ عقول الأجيال المعاصرة ، وهذا ما أغفله لويس ، وجاءت النتيجة ان دراسته لم تقل لنا شيئاً — أية كانت محاسنها الأخرى — عن النظرات والمواقف والنزعات السياسية لدى أجيال اليوم .

الموجهات الظرفية للفكر السياسي

اذا شئنا ان نتجنب هذه الطرائق التي افضت باصحابها الى خطأ لنقص في طرق البحث وسوء استعمال للسوابق التاريخية فثمة بديل واحد وهو ان نتحرى تفاعلات العلاقات بين الفكر والعمل على نحو ما تظهر في مؤلفات اصحاب

النظريات السياسية المحدثين وفي النماذج الحكومية . وذلك يعني أنه بدلاً من ان يعمد الباحثون الى تعميمات جارفة سطحية ، حول مـــا يسمى « الخصائص الأصيلة » و « الامكانات المنطقيـــة الخالصة » التي تملكها الافكار والمؤسسات العربية ، فانه يجب عليهم ان يسلـّطوا الانوار كلهـا على النظريات الحية التي تتمثل في الأحياء من الناس .

والفكر السياسي المعاصر في العـالم العربي ، إنمـــا هو كغيره من حقول الحياة القوميّة ، ثمرة التفاعل بين الأفكار العربية المحلية والتأثيرات الغربية . ولقد كانت هذه الافكار الغربية أكثر اندفاعاً فكانت البـــادئة بالنزال ، الباعثة على شتى الاستجابات المؤاتية والمعاكسة ، معاً . فان أفكار الثـورة الفرنسية واحداثها مثلاً ، تركت أثراً لا يمحى خلال تلك الحقبة ، في الفكر العربي [١٥] ، ولا يصعب تبيّن ما يدين به هـــذا للفكر الفرنسي ، من خلال المؤلفات السياسية الحديثة لدى العرب . وهـذا الاثر انـّما بدأ ، اذ بدأ ، عن غير انتباه ، يوم اصدر نابليون منشوراً — بعربية ركيكة — يحثّ فيه المصريين على الانضمام اليه وتأييده في مقاومة طغيان المماليك وحكمهم الاستغلالي . وكان المنشور قد صدر باسم الشعب الفرنسي ، مشتملاً عـــلى استشهادات بالمبادىء الواردة في بيان حقوق الانســـان . وقد لحظ مؤرخ عربي معاصر ان لهجة المنشور كانت غريبة على الآذان المصرية .

وايقظت غزوة نابليون مصر من سباتها الطويل ، ثم لم تلبث بعدهـــا

---

١٥ راجع كتاب رئيف خوري « الفكر العربي الحديث » (بيروت ، ١٩٤٣) يحلل فيه المؤلف أثر الثورة الفرنسية في الاتجاه السياسي والاجتماعي للفكر العربي .

ان انطلقت تنفذ منهجاً جريئاً في اصطناع الحياة العصريــة ، تضمّن فيما تضمّن ، ايفاد بعثات من الطلاّب الى فرنسا سعياً وراء التدرّب على الامور الحديثة . وقد ترك رفاعة رافع الطهطاوي ، احد المبعوثين ، سجلاً فائقاً عن اقامته في فرنسا ، دوّن فيه تأملاته حول النظام الفرنسي السياسي [١٦] ونقل الى العربية دستور شارل العاشر ، كما نقل حـديث الاصلاحات التي ادخلت على اساليب الحكم في عهد الملك لويس فيليب ، واسهم ايضاً في تعريب القانون المدني الفرنسي كجزء من مشروع اضطلعت به الحكومة آنذاك وارادت به ترجمة النظام التشريعي الفرنسي برمته ، الى العربية .

وربما كان الطهطاوي اول مفكر عربي حديث ، حاول التوفيق بين الفكرين السياسيين : العربي والغربي ، فقد ارفق المفهومات الفرنسية ، وهو يقدّمها للقارىء العربي ، بالامثال والحكم والمفهومات العربيـــة التي تتضمن المعاني ذاتها او ما يشبهها ، وجهد ، وهو المعجب كثيراً بالسنّة السياسية الفرنسية ، ان يجعلها شائقة لمواطنيه ، بإظهارها منسجمة في جوهرها مع السنّة العربية . وكانت جهوده هذه تستتبع ، بطبيعـــة الحال ، القيام بعملية انتقاء ، غير انه لم يسىء قط الى احدى السنّتـــين ، فهو اذ يناقش مبادىء التحديدات الدستورية مثلا ، يسلم من بداية الامر أن « أكثرها مما ليس في كتاب الله ولا في سنّة رسوله » [١٧] ولكنه يمضي ، مع ذلك ، في سرد عدّة استشهادات مأخوذة من الآثار العربية الأدبية ، يؤيد بها المبادىء نفسها .

---

١٦ « تخليص الابريز ، الى تلخيص باريز » (القاهرة) .

١٧ نقلا عن « الفكر العربي الحديث » لخوري ، ص : ٨٤ .

تلك طريقة يلقاها المرء كثيراً في الكتابات العربيّة السياسية الحديثة ، ويقع اغلب الأحيان ، على مقـــارنة كلمة عمر الشهيرة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً ؟ » بكلمة جان جاك روسو في مستهل كتابه : « العقد الاجتماعي [١٨] » ولد الانسان حراً والقيود تكبله في كل مكان . وكانت مثل هذه المقارنات تعقد بين المفـــاهيم الديموقراطية للحكومة ، والمبادىء القرآنية في « الشورى » لتبيين ان مثل هذه المبـــادىء كحرية المعتقد والضمير ، وحق مقاومة الحكام الظالمين ، وكراهية الحكم المطلق في جميع أشكاله ، إنما سبق وكان لها نظائرها في حياة العرب وتقاليدهم .

بيد ان هذه الطريقة اللامباشرة في هضم الافكار الجديـــدة وتمثيلها ، تبدو مرهقة . ولو نظرنا إلى العوامل التي كانت تحدو على اتباعهـــا ، لوجدنا أنها كانت ، في الغالب ، افضل السبل ، واقدرها على تحقيق الغرض المنشود . إذ ينبغي ان لا يغرب عن بالنا أنه ما إن أزف القرن التاسع عشر حتى كانت المسافة التي تفصل الغرب عن الشرق شاسعة جـــداً – لطول ما غفا الشرق – بحيث اصبح سدّ الهوة بين الجانبين ، من المهمات الضخمة الهائلة . ذلك بأن تيارات الفكر الغربي الحديث لم تكن قد مسته بعد ، وكان الى جانب هذا قد انقطع حتى تقليده الخاص العظيم . فلا عجب إذن ، ان تعمد طليعة الوسطـــاء بينه وبين الغرب ، الى التحرك ببطء وحذر ، لئلا يفزع مواطنوها فيعمدوا إما الى النفور العنيف من الغرب والانكفاء عنه ، او الى

١٨ ج. ج. روسو (العقد الاجتماعي) الترجمة الانجليزية ، بقلم ج . د . ه . كول ، ص : ٣ (نيويورك ١٩٥٠).

الانحلال الانتحاري الذي لا تقل نتائجه خطورة عن سابقه .

وكانت مصر اول منطلق تسرب منه الفكر الغربي الى انحاء العالم العربي ، بيد أنها لم تكن الوحيدة في ذلك . ولم تستطع القسطنطينية ان تقاوم طويلاً ، تغلغل الافكار الغربيّة ، فقد اقتحمت هذه الافكار ذلك الحصن المحافظ من الداخل والخارج في آن واحـــد ، وانعكست الاختمارات التي جرت في البلقان – وهي التي نشأت عن بواكير وعي قومي – على ميدان القتال [19] فتوالت الهزائم على الامبراطورية العثمانيّـــة وفرغت خزينتها ، ومارست الدول الأوروبية ضغطاً شديداً عليها لحملها على القيام باصلاحـــات ادارية . هذه وغيرها من أسباب الاستياء الداخـــلي ، زوّدت دعاة الاصلاح من العثمانيين الذين كان يقودهم مدحت باشا ، بالقوة اللازمة للضغط من أجـــل جعل الحكومة دستورية [20] ، فكان دستور عام ١٨٧٦ الذي علـّقت عليه الآمال الكبار ، ثمّ ألغي بعد أشهر قليلة من اعلانه ، وبقي معلـّقاً طيـلة احدى وثلاثين سنة [21] . وابتدأ عهد من الطغيان وسوء استغلال السلطة قلّ أن نجد له نظيراً .

وقد كان لهذه الاحداث أثرهـا العميق في الاقاليم العربيـة ، حتى اذا أرغمت الثورة العسكرية أخيراً (تموز ١٩٠٨) السلطان عبد الحميد عـــلى

---

١٩ الحرب الروسية – التركية عام ١٨٧٧ التي انتهت بوصول الجيوش الروسية الى ضواحي القسطنطينية .

٢٠ راجع George Antonius, The Arab Awakening (London, 1938) , pp. 61-78.

٢١ المصدر ذاته ، ص : ٦٤ .

اعلان دستور جديد (لم يكن يختلف عن ذاك الذي أعلن عام ١٨٧٦ ، في شيء) » وربما كان التهليل له والابتهاج به بين القوميين العرب أكثر مما كان بين غيرهم ، فقد دفعتهم الفورة الاولى من شعورهم بالخلاص الى فهمه فهماً غير صحيح ، فتوهموا انه الحرية الحقيقية . وقد عم الابتهاج جميع بلاد الدولة ، فأخذت الناس حميا التآخي ، فتآخى الاتراك والعرب والمسلمون والمسيحيون ، وهم يعتقدون اعتقاداً مخلصاً ان الدستور سيسد حاجات كل واحد منهم » . [22]

ذلك هو الاطار الكامن وراء كل التطورات السياسية التي حدثت من بعد (حتى الحرب العالمية الاولى ، على الأقل) . ويمكن بيان التيارات التي نشأت خلال القرن التاسع عشر ومستهل العشرين ، في أربعة خطوط كبرى : ١ – اصطناع اساليب الحياة الغربية ووسائلها إجمالاً ، وقد راح ينمو وينتشر باطراد منذ أوفى القرن الماضي على نهايته . ٢ – نهضة اسلامية تمتزج فيها القومية بالدعوات الاصلاحية والنشاطات الثورية . ٣ – نزعة الى اقامة انظمة دستورية ، تضرمها الرياح التي كانت تهب من جانب أوروبا . ٤ – الرابطة القومية بمعناها الحديث ، أي على أساس اللغة والجنس والثقافة ، تمييزاً لها عن الرابطة الاسلامية أو العثمانية .

ولم يكن تمييز كل واحد من هذه التيارات عن الآخر ، ممكناً دائماً ،

---

٢٢ المصدر ذاته ، ص : ١٠٢ .

لأن ظلّ كل منها كان يمتدّ على ظلّ الآخر ، حتى فيما كان يكتبه كاتب واحد ، بيد أن الفروق تبرز ، حين نلحّ في ابرازها ، بما يكفي لتمييز سليم قويّ الدلالة .

وسنعرض آراء قادة الفكر السياسي ونناقشها ، في الطور الاول من تنامي الفكر العربي السياسي الحديث ، وهو أشد الأطوار اهمية ، فإن تلك الآراء هي التي تكوّن في الواقع ، السوابق السياسيّة ذات الشأن ، لا لأنها قريبة من الحاضر فقط ، بل لأنها انتهت ايضاً بانطلاق القومية العربية الصاعد . ولو ان الاقطار العربية لم تقسّم ، ولم يحتلها بعض حلفائها القدامى في الحرب العالمية الأولى ، لكانت آراء عدد كبير من اولئك المفكرين والساسة ، في أكبر احتمال ، قد تحقّقت في انظمة سياسية محسوسة ، ولكن الامور جرت على خلاف ما كان ينتظر ، وشغل الكفاح في سبيل الاستقلال وانهاء السيطرة الأجنبية ، معظم تاريخ الفترة التي مرّت بين الحربين ، ان لم يكن كلّه .

وهنالك انطباع شائع فحواه أن حقبة الوصاية الأجنبية أعانت على ايجاد تفكير سياسي في العالم العربي ، واتخاذ مواقف سياسية اكثر نضجاً . والظاهر ان هذا الانطباع يرتكز على الخلط بين الادارة والحكومة ، ولا حاجة الى القول : انهما ليسا شيئاً واحداً ، فقد احدثت الانتدابات الاجنبية ادارات فعّالة ، ولا شكّ ، كما احدثت خدمات عامة ، واصلاحات صحيّة ، وما اشبه ذلك ، وكانت هذه المساعدات ، على نحو ما ، تعويضاً عن الاضرار التي الحقتها السلطات الانتدابيّة بسير عمليات التنامي السياسي المنتظم ، والتي حالت دون النضج السياسي . والسبب هو ان الحياة السياسيّة ، في الجملة ، انما تتوقف على اتخاذ القرارات التي تتضمّن تعييناً لمنازل القيم

وتنفيذها . اما الادارة فانها عمل آليّ ، ومع ذلك ضروري لتنفيذ تلك التعيينات الجازمة الصادرة عن السلطة ، في اي مجتمع .

ولقد كانت القرارات السياسية الأساسية تُتخذ ، في عهود الانتداب ، دون اشتراك الشعب المتعلّقة به ، او موافقته . وكانت هنالك ، بطبيعة الحال ، درجات متنوعة من التبعية والاستقلال ، غير انه ما من قرار اتخذ حول اي من القضايا الاساسية ، الا وكان وراءه ظل دولة اجنبية مهيمنة ، تنصح او تنقض . واذا انت ألقيت نظرة على الأحوال الدستورية وتطورها في الأقطار العربية ، خلال فترة ما بين الحربين ، برزت لعينيك يد دولة او اخرى اجنبية [٢٣] .

يمكن تلخيص النتائج الضارة لذلك النوع من العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في النقاط الآتية : ١ - انها انكرت على الزعامة السياسية الوطنية حقها في التجربة التي كان يمكن ان ترافق الاضطلاع بأعباء الحكم ، فان جميع الجهود الوطنية التي تبدّدت في النشاطات الثورية ، كانت ، رغم ضرورتها للتحرر الوطني ، غير ذات علاقة بالذهنية المطلوبة لتسيير

---

٢٣ راجع مثلاً ، مقالة مجيد خدوري Constitutional Development in Syria في مجلة Middle East Journal ، المجلد (٥) ربيع ١٩٥١ ، ص : ١٣٧ - ١٦٠ ، فالدستور الذي وضعه المؤتمر السوري عام ١٩٢٠ علقه الفرنسيون بعد مؤتمر سان ريمو الذي انعقد في العام نفسه . والدستور الذي وضعته الجمعية التأسيسية الممثلة ارادة الشعب السوري الحرة ، عام ١٩٣٠ ، ألغاه الفرنسيون أيضاً ، فقد اعترضت يومذاك المفوضية الفرنسية العليا ، على المواد الست التي كانت تعتبرها الجمعية التأسيسية ، أم مواده ، بحيث ان حذفها يجعل الدستور خلواً من اي معنى او قيمة .

دفة الحكم بل مجافية لها . ٢ – ان العهود الانتدابية جعلت موقف الحذر من السلطة القائمة يستمر ، اذ اصبح عسيراً على الشعب ان يتخذ مواقف الولاء والتعاون – وهي التي يتوقف عليها سير الحكم المنتظم – بعد عديد الأعوام التي كان خلالها الحكم والاستعمار ، شيئاً واحداً . ٣ – انها شوشت نظر الشعب الى القضايا الأساسية المتعلّقة بالحكم ، ونشأ عن ذلك اعتقاد كان الى السذاجة اقرب ولكنه نما وانتشر مع الزمن ، وهو ان القضاء على الاستعمار هو الهدف النهائي الأسمى الذي يجب السعي وراءه ، وان بلوغه كافٍ بذاته لتأمين الرخاء . ولم يكن ادب هذه الفترة شيئاً ، سوى شجب متواصل عنيف للاستعمار ، ولذا ، يعوزه التفهم الدقيق النافذ للموضوعات السياسية العميقة كالحرية مثلاً ، والتبعية ، ومحاسبة المسؤولين ، والتحديدات الدستورية ، وما الى ذلك من الشؤون التي نالت عناية ادباء الطور الاول من اطوار الحركة القومية ، بشكل بارز [٢٤] . ٤ – انها لم تترك امام الناس ، طيلة اعوام السيادة الاجنبية ، فرصة ليتحقّقوا من مقدرتهم وارادتهم في اجراء تغيير حكومي منتظم بصورة سلمية . فان هذه المقدرة الحيوية (تغيير الحكومة بدون عنف) انما تنشأ في الدرجة الاولى ، عن ثقة وائتمان متبادلين ، وهذا الاخير لا ينال الا بتجربة الحكم الذاتي خلال

---

٢٤ راجع مثلاً كتاب « العوامل الفعالة في الادب العربي الحديث » لأنيس الخوري المقدسي ، فصل : « في العوامل السياسية » (القاهرة ، ١٩٣٩) . هذا الكتاب يدرس أقوى العوامل التي كانت ذات أثر في الادب العربي الحديث واتجاهه ، كما يدرس التأثيرات السياسية ، على الاخص ، في مصر والعراق وبلاد المشرق ، ابتداء من نصف القرن الماضي حتى يومنا الحاضر .

حقبة طويلة من الزمن ، ومثل هذه التجربة الحيوية لا تحصل في ظلّ تبعية اجنبية .

وكان انحسار النفوذ الأجنبي عن شكل الحكومات وتأليفها ، بعد الحرب العالمية الثانية ، بداية طور ثالث من اطوار النمو السياسي للأقطار العربية . وهو يعني ان امر القرارات السياسية الحيوية ترك لاختيار الشعوب الحر ، الذي لا تحد من حريته سلطة عليا . وينطبق القول نفسه على مسألة الاضطلاع بالسلطة او اعتزالها . ثم لم يكن بعد من الممكن توجيه اللوم العادل الى الدول الأجنبية ، حول غايات الحياة السياسية ووسائلها . فقضايا الحرية ، والعمل الدقيق بمقتضى القانون ، وتوزيع السلطات ، وحرية الانتخابات ، وتبعة الحكومة ، وما الى ذلك من امور ، اصبحت من القضايا الواقعية التي يحسُ بها الناس عن كثب .

بيد ان كل تغيير اساسي في مركز السلطة والمسؤولية ينطوي على اخطار جمة ، حتى في ظل اكثر الأوضاع مؤاتاة له ، فكيف اذا لم تكن الأوضاع مؤاتية ؟

وقليلاً ما يلتفت الناس الى هذه الناحية ، وهي ان فجر الاستقلال في العالم العربي ، بزغ مع ثورة اجتماعيّة ، اقتصادية ، تقنية ، تشمل حقول الحياة كلها ، ويمر بها العالم كله ، فلم يعد واجب الحكومات العربيّة يقتصر على القيام بالتبعات السياسية وحسب ، وإنما ينتظر منها ايضاً ان تعوض عن تقصير العرب السابق في النواحي الاجتماعية والاقتصادية . وهذا الدور ، دور تأمين الرفاهية للشعب ، ظاهرة جديدة نسبياً ، في حياة الدولة ، وهو يزداد اهمية ، كما يزداد اداؤه الحاحاً ، مع

ازدياد المواصلات الحديثة سهولة ، لانها تزوّد الناس بمقاييس تتجدد يومياً ، للمقارنة بين بلد وبلد .

ذلك هو السر الكامن وراء الاضطرابات والثورات والانقلابات العسكرية التي مني بها الشرق الاوسط في اعقاب الحرب العالمية الاخيرة ، فالمطالب والآمال والتطلعات والمطامح والمخاوف ، اثبتت انها جد قوية في ضغطها على الاطارات التشريعيّة ، وعلى الاداء الحكومي المنتظم ، في البلاد العربية .



٧

الفكر العربي السياسي
١٨٠٠ - ١٩١٨

ناقشنا في الفصل السابق الموجهات الظرفية للفكر العربي السياسي ، وسنتوجه الآن إلى ذلك الفكر نفسه ، في آثار الكتّاب السياسيين العرب ، منذ عام ١٨٠٠ .

اثر الغرب السياسي

كان اصطناع المبادىء والطرائق والنظم الغربية ، خلال الطور الاول الذي تتناوله هذه الدراسة (١٨٠٠ — ١٩١٨) هو التيار الفكري الاكبر [١]، ويبدو ان سير هذه العملية (اصطناع المدنيّة الغربيّة) اتبّع في حياة التأليف

---

١ راجع ص : ١٢٦ — ١٢٧ من هذا الكتاب للاطلاع على التيارات الثلاثة الاخرى .

اشكالاً عديدة مختلفة . وكان احـــد هذه الاشكال يقوم فى ترجمة المؤلفات السياسية الغربية الهامة ، مع التعليق عليها أو دون تعليق ، ووصف النماذج الحكومية الغربية القائمة .

وكان رفاعة رافع الطهطاوي الذي اشرنا اليه آنفاً ، طليعة أولئك المؤلفين في الموضوعات والشؤون السياسية ، اذ لم يترجم الوثائق السيـــاسية كالميثاق (الشرطة) الذي اعلن به الملك لويس الثامن عشر عودته الى الحـكم . وانما وضع تقديراً ناقداً للنظام السياسي الفرنسي برمته ، في ضوء تقاليده العربية الخاصة ، فقد جاء في المقدمة التي استهلّ بها ترجمة الميثاق مثلاً ، قوله :

«فيها (الشرطة) امور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل، فلنذكره لك ، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ، ولا في سنة رسوله ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من اسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت حكامهم والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم وتراكم بنـــاهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيها من يشكو ظلماً ابداً ، والعدل اساس العمران » .[٢]

كان الطهطاوي متأثراً تأثراً خاصاً بالبنود التي تنص على المساواة أمـام القانون ، والاجراءات القانونية الصحيحة ، ومنهـا المحاكمة على يد هيئة من المحلفين ، واستقلال القضاء ، وحرية الاعتقاد ، وحصانـــة الملكية الخاصة (الا فيما يمسّ المصلحة العامة) . وهو يتشدّد في تبيين الصفـــة الزمنية ،

---

٢ « تخليص الابريز ، الى تلخيص باريز » (القاهرة).

لا الالهية ، للشرائع الفرنسية ، ويصف باسهاب نظام التمثيل النيابي بمجلسيه (النواب والشيوخ) ، وقانونه الانتخـــابي المعقّد ، ويعطي بقول مختصر ، صورة صادقة مجردة ، ولكن بعطف ، عن الطرائق السياسية الفرنسية بلسان يفهمه مواطنوه .

ما هي قيمة عمل الطهطاوي ، وما علاقتها ببحثنـــا هذا ؟ أولاً ، يلقي العمل الذي بدأ به الطهطاوي ومدرسته ، النور على واقع يغفله الباحثون (كما رأينا عند لـويس) في بعض الاحيان ، أعني ان من الخطـــأ والضلال ان ندرس الفكر العربي السياسي – ابتداء من القرن التاسع عشر فيما بعد – باعتباره نظاماً مغلقاً ، مستقلاً عن التأثير الغربي . فالمفاهيم الغربية تشكل جزءاً لا يتجزأ من التقاليد العربية في حدود ما اندمجت بالفكر العربي السياسي والمؤسسات العربية – إذا لم يثبت أن تلك المفاهيم نبذت فيما بعد أو هجرت .

ونحن نفيد من اليد التي أسداها الطهطاوي – وهو الرائد – شيئاً آخر ، فقد عمد خلال دراسته المقارنة ، الى التشدّد في إبراز وجوه الشبه والفروق بين التقاليد السياسية الفرنسية والعربية . وإنه لأمر بالغ الدلالة ، ان يكون الجانبان على وفاق تامّ عميق ، فيما يتعلق بالمبادىء الاساسيّة ، وهي الحرية والمساواة والعدالة ، أين يكمن الفرق اذن ؟

إنه يكمن اولاً ، في ان الفرنسيين جسّدوا مبـــادئهم في اجهزة تعمل على تنفيذها ، ويكمن ثانياً في وجود رأي عام ناشط لديهم ، يؤمّن مراعاة تلك المبادىء .

وهناك يد اخرى اسديت بصورة غير مباشرة تستحق ان نذكرها ،

وهي ان السنّة العربية المتّبعة ، كغيرهـــا من السّنن الكبرى ، ذات جوانب متعدّدة في صيغها النظريّة . ومتنوعة في تجاربها السابقة . ما الذي يجعل دعاة التمدن الغربي ، او قادة النهوض والاصلاح كالأفغاني ، يعيدون الى الحياة طوراً واحداً من اطوار تلك السنّة ، دون غيره ؟ ما الذي يجعلهم يولّون وجوههم شطر الخلفاء الراشدين ، يستلهمون عهودهم ، ويسترشدون بها ؟

– صحيح ان هذا الدور البـاكر خطير الشأن باعتباره اكثر تمثيلاً للروح العربية المثلى ، من اي دور آخر ، ولكن هذا يكاد لا يكفي لتفسير تلك الظاهرة ، وهي : لماذا نما الشعور بفضائل ذلك الدور في القرن التاسع عشر ، دون السابع عشر او الثامن عشر ؟

ومن الواضح ان علينا البحث عن الجواب في تأثير الغرب ، فمبادىء الحرية والمساواة والعدالة وسيادة القانون ، والمؤسسات البرلمانية وما اشبه ، انما أعيد اكتشافها في تقاليد العرب على يد الغرب ، كما اوضح الامر جيب :

« نزعة التجدد العصري ، هي في الدرجة الاولى منبثقة عن الأفكار الحرة الغربية ، وليس لنا الا ان نتوقع بالتالي ، ان ينزع المتجددون العصريون عامة ، الى تأويل الاسلام بما يتفق والافكار والقيم التحررية الانسانيّة ، فقد كانوا يجادلون في اول مرحلة ، ان الاسلام لا يعارض تلك الافكار ، ثم ما عتموا ان ادّعوا ان الاسلام انما كان تجسيداً لهذه الافكار ، في ارقى واكمل شكل من اشكالها » . [٣]

---

٣ Modern Trends in Islam (Chicago : University of Chicago Press, 1947), pp. 69 - 70 .

يجب ان نشير هنا الى ان الطهطـاوي وغيره من الآخذين بالمدنية الغربية الأولين، لم يكونوا في موقف دفاع، ولا مناقشة ولا دعاية. ولم تعش ابصارهم عن الحقائق العداوات والموانع التي نمت بعد ذلك، رداً على الاستعمار الغربي. وانه لمؤسف ان تتـأثر الصلات الفكرية التي بدات في مثل ذلك الجو من الودّ بالتوترات السياسية الناشئة عن توسع الامم الاوروبية في القرن التاسع عشر، اذ لم تعد الافكار والمثل العليا والأنظمة تحاكم بما تستحق، بل بما تحط او ترفع من شأن المتنازعين.

الانبعاث الاسلامي السياسي

اما موقف المناقشة فانه يتجسّد في حركة البعث الاسلامي التي اطلقها جمال الدين الافغاني[٤] في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ومع ان الأفغاني هو الذي بدأ تلك الحركة إلا ان اسمه لم يقترن بنظرية سياسية منظمة بمقدار ما اقترن بنضاله الذي لم يكل، وحياته الحافلة التي خيمت على ارجاء العالم الاسلامي قاطبة، وبعض اجزاء اوروبا.

لقد كان كما كتب عنه اي. ج. براون:

« رجلاً ذا شخصية جبارة، وعلم واسع، ونشاط لا يهدأ، وشجـاعة

---

٤ راجع كتاب « مشاهير الشرق » لجرجي زيدان، حيث يعرض سيرة هذا الرجل اللامع (القاهرة) الفصل الثاني، ص: ٥٢، وكتاب C. C. Adams, Islam and Modernism in Egypt (London, 1933) pp. 15 - 17 .

لا تهاب شيئاً، وبلاغة خارقة في الخطابة والكتابة معاً ، ومظهر مهيب أخاذ. كان في آن معاً فيلسوفاً وكاتباً وخطيباً وصحافياً ، وفوق ذلك كله سياسياً يرى فيه المعجبون وطنياً كبيراً ، والأخصام مشاغباً خطراً ».

والكتاب الوحيد المنتظم الذي الفه الافغاني ، هو « الرد على الدهريين »[٥] ويعنى بموضوعات فلسفية لاهوتية اخلاقية . بيد ان تأثير الأفغاني الرائع ، حريّ ان يستقرأ فيما قال وفعل ، لا فيما كتب ، لانه أنشأ جيلاً كاملاً ، من المفكرين السياسيين ورجال الدولة أمثال الشيخ محمد عبده ، وسعد زغلول ، ومصطفى كامل ، وعبد الله النديم ، واديب اسحاق ، والكواكبي ، فعلى الرغم من ان هؤلاء بنوا انفسهم بعد انفصالهم عنه ، ظلّ تأثيره كمحرك أول ، ماثلاً في جميع حركاتهم ، ولم يخلصوا منه قط ، في كل ما قاموا به[٦] .

ما هي اذن ، المعالم الرئيسية لعقيدته السياسية ؟

— كان قبل كل شيء مؤسّس حركة الجامعة الاسلامية التي تمزج

---

٥ كان هذا الكتاب قد وضع بالفارسية ، ونقله الشيخ محمد عبده الى العربية (القاهرة ، ١٩٢٥) وادراج الافغاني في عداد المفكرين العرب ، يغفل جنسيته ، وقد اختلف الناس حول ما اذا كان ايرانياً أم افغانياً ، وثمة من يزعم ان نسب اسرته يتصل بالنبي ، فاذا صح هذا الزعم ، امكن اعتباره عربي النسب . وكيف دار الامر ، فان تأثيره في الفكر العربي المعاصر ، وقيادته كانا من العظمة بمنزلة يستحيل معها إغفال ذكره . راجع كتاب « جمال الدين الافغاني » لمحمد سلام مدكور (القاهرة ، ١٩٣٧) .

٦ راجع كتاب مدكور السابق ذكره ، ص : ١٠٦ .

التفسير القومي للاسلام بالروح العصرية والدعوة الى الاصلاح . أما هدفه السياسي الأعلى ، فقد كان ، كما وصفه تلميذه وزميله الشهير محمد عبده « تجديد حياة احدى الدول الاسلامية وتقويتها حتى تبلغ مستوى الدول الكبرى ومن ثمة تعيد الاسلام الى سالف عزّه » وهذا يتضمّن توحيد العالم الاسلامي كله ، تحت لواء خليفة واحد . وكانت الامبراطورية العثمانية تبدو في أيامه ، أفضل مرشح لهذا الدور .

وقد رأى جيب أن ثمة شقة روحية عميقة تفصل بين مثل العالمية الاسلامية العليا ، وفكرة الأفغاني في الجامعة الاسلامية اذ كتب يقول :

« ومع أن النظرية الاسلامية تقرُّ وحدة الدين والدولة في ظل الخلافة ، فان ذلك الاقرار افترض أن وظيفة الخليفة أن يكون أداة الشريعة المنزلة وممثلها ، وكان يعتمد على هذه الفكرة . وحين انحرفت الأنظمة السياسية في العالم الاسلامي عن المثل الاعلى الثيوقراطي (حكم الله) لم يعد ولاء المسلمين للرئيس السياسي مطلقاً ، انما كان ولاؤهم قبل كل شيء لمثل الاسلام العليا ومؤسساته ، وهو مما قد يؤدي الى نشوء موقف سلبي تجاه الحكام الزمنيين ، بل مما قد يتطلّب موقفاً عدائياً نحوهم » . [٧]

صحيح أن الولاء الأول ، حسب النظرية الاسلامية ، انما يجب ان يكون لمثل الاسلام العليا ومؤسساته ، ولكن من الصحيح ايضاً ان المسلمين مخوّلون أن يؤوّلوا او يعدّلوا تلك المثل والمؤسسات على أضواء حاجاتهم وأزمانهم المتغيرة . وهذا ما يمكنهم عمله عن طريق « الاجتهاد » (إعمال الفكر أو

---

٧ المصدر ذاته لجيب ، ص : ١١١ .

التأويل) الذي دعاه محمد إقبال « مبدأ الحركة في الاسلام » [٨] وطريق « الاجماع » القريب كل القرب من مبدأ الارادة العامة المعروف لدى كل زمان ومكان .

اذا كان الامر على ما نصف ، يصبح من العسير تأييد جيب فيما ذهب اليه من رأي ، فان حركة الافغاني الرامية الى تحقيق الجامعة الاسلامية ، لم تكن على خلاف مع العالمية الاسلامية ، بل انها كانت محاولة تجسيد لتلك العالمية في شكل يلائم الاوضاع التي كانت قد تغيرت في أيامه عن ذي قبل . وقد اخفقت تلك المحاولة خلال الحرب العالمية الاولى ، لا لأن الخلافة العثمانية انحرفت عن مبادىء الثيوقراطية واتجهت اتجاهاً زمنياً خالصاً فقط ، بل لان الناس كلهم مشوا في ذلك الاتجاه نفسه . وكانت الثورة العربية عام ١٩١٦ بقضها وقضيضها ثورة قومية لم تنبعث ، اول ما انبعثت ، احتجاجاً على انسياق العثمانيين في طريق المنزع الدنيوي الذي كان يزداد يوماً بعد يوم . فالثورة نفسها كانت حركة زمنية دنيوية ، او في اقل تقدير ، كانت مزيجاً من الحوافز الزمنية والدينية على السواء ، وهذه الحوافز انطلقت في خط معاكس لعالمية المثل الاسلامية التوحيدية الدقيقة . فاذا تأملنا حركة الأفغاني الاسلامية الشاملة ، من زاوية الماضي نجد انها كانت آخر محاولة كبرى تصدت لرد التيار القومي الزمني الذي كان يتدفق من الغرب على الشرق ، وقد انتهت تلك المحاولة الى الاخفاق ، وربما كان محتوماً عليها ان

---

٨ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (London , 1934) , pp. 139 - 170 . حق التأويل مشروط ، وغير مطلق ، ويؤكد إقبال ان الاجماع لا يستطيع ابطال شيء ورد في القرآن .

تخفق . ومع ان المثل الاعلى للعالمية الاسلامية ما زال قوة فعالة إلا انه لم يعد يتطلع الى العالمية النقية الخالصة .

وجاء إخفاق الجامعة الاسلامية الحديث ، دليلاً من بعد ، على أن الدين وحده عاجز عن منافسة القومية في عصر زالت منه الأمية . وهذا لا يعني ان القومية طبيعية أو معقولة اكثر من سائر الولاءات ، بل كل ما يعني ، انه إذا كان على الناس ان يلتقوا عند ولاء يتشاركون فيه ، فلا بد لهم من ان يكونوا قادرين على التواصل الفكري والتفـــاهم فيما بينهم . فلو ان ديناً مهد السبيل بين معتنقيه الى تبني لغة مشتركة ، لأصبح إيجاد شعور يوحدهم ، هدفاً يمكن بلوغه . ويكون الدين في مثل تلك الحالة احد العوامل التي تتألف منها القومية . والظاهر انه غاب عن الافغاني ذلك التضاد المتزايد بين مطالب الوعي القومي المحسوس ، والمثل العليا البعيدة المنال التي نشأت في عصر مضى وانقضى .

ولم يقم الافغاني - كما اوضحنا آنفاً - بأكثر من وضع صيغة جديدة لمثل العالمية الاسلامية العليا ، على وضع الاوضاع التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر ، ولكن شهرته انما قامت ، الى حد بعيد ، على الوسائل التي ارتأى استخدامها لبلوغ الهدف المنشود ؛ فكان من ألد أعداء الطغيان والاستبداد وأشد الدعاة للقضاء عليهما ، حتى انه انضم الى الماسونية مرة ، انسياقاً مع الاعتقاد الذي كان سارياً في ايامه ، بأن الماسونية أداة ترويج للنشاطات الثورية ، ولكنه انسحب حين رآها غير ما كان شائعاً عن امرها . وكان شديد التوق الى رؤية منهجه الاصلاحي متحققاً في حياته . وقد قـــاس مختلف الوسائل بمدى قدرتها على تحقيق الغاية او عجزها عنه .

لهذا، يصعب ان نقرر تقريراً قاطعاً ما هي نظريته في الحكومة ، فقد كان مجلياً في الدعوة الى الحرية والمساواة والاخاء ، وعدواً لكل حاكم فرد في كل مكان ، دون ان يمانع في ان يستأثر الخيّرون من الحكام ، بالسلطة ، حين تعجز أساليب الحكم الديموقراطي عن تحمل ضغط الاحداث ، وتسوء في ظلها الاحوال .

وكان كذلك نصير شكل الحكم الدستوري الذي يسود فيه الفرع التنفيذي على غيره ، فلا يخضع به الحاكم الا لقانون البلاد الأساسي . وتبدو لنا نظراته في فعالية المؤسسات البرلمانية ، اذ نقابلها بالأزمات الدستورية القائمة في العالم العربي ، كالنبوءات الصادقة . فان تلك الازمات دارت حول تعريف الديموقراطية وقيمتها عندما لا تتوفر الاوضاع الملائمة لتطبيق الأشكال الديموقراطية . والسؤال بتعبير أوضح هو : هل تستطيع أشكال الحكم التمثيلي ان تحقق الديموقراطية في أقطار كمصر والعراق تستطيع العناصر الاقطاعية فيها ان تحافظ على قبضتها وسلطانها عن طريق هذه الاجهزة النيابية ذاتها .

– لقد أجاب الافغاني عن هذا السؤال في بواكير عام ١٨٧٠ ، اثناء تعليقه على وعد الخديوي بإدخال المؤسسات النيابية الى مصر ، اذ قال :

« نائبكم على مقتضى ما مر من مهيئات مصركم في زمانكم (١٨٧٠) هو ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه ، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم اسقط منه همة ، ذلك الرجل الذي يرى في إرادة القوة الجائرة كل خير وحكمة ، ويرى في كل دفاع عن وطنه ومناقشة

للحساب « قلّة ادب » و « سوء تدبير » وعدم حنكة ... هذا مع الأسف ، الذي أراه سيتكوّن منه مجلسكم النيابي الموهوم » [9]

يستطيع الرئيس عبد الناصر ان يحسب – محقّاً في حسبانه – ان الأفغاني يقف إلى جانبه يؤيد دستوره الأخير الذي أرجأ إعادة الحياة النيابية ذات الاحزاب المتعددة ، الى اليوم الذي تتوفّر فيه الشرائط اللازمة لنجاح مثل هاتيك الحياة .

وكان محمد رشيد رضا الممثّل الثاني القائد لحركة البعث الاسلامي ، الذي ألّف كتاب « الخلافة » [10] وكان أقوى وأكمل عرض منظّم للنظرية الاسلامية في الحكومة ، منذ كتاب « الأحكام السلطانية » الذي وضعه الماوردي قبل تسعة قرون تقريباً . ولم يكن رضا ، وهو السوري الذي أقام في مصر ، داعية عروبة ، وانما كان من دعاة الجامعة الاسلاميّة الشاملة ، وإن كان يقدّر مكانة العرب المركزية في مصير الاسلام ويساند الحكم الذي أقرّه معظم الفقهاء والذي ينصّ على ان يكون الخليفة عربياً ، ومن قبيلة قريش ، على وجه التخصيص . وقد اشتهر رضا بمجلة « المنار » الدورية التي أسسها لنشر مبادىء محمد عبده الاصلاحية [11] .

---

٩ « الفكر العربي الحديث » لرئيف خوري (بيروت ، ١٩٤٣) ص : ١٩٨ .

١٠ « الخلافة او الإمامة العظمى » (القاهرة ، ١٩٢٢) ، نقله الى الفرنسية هنري لاوست، باسم « الخلافة في عقيدة رشيد رضا » (بيروت ، ١٩٣٨) .

١١ راجع سيرة الشيخ محمد رشيد رضا في كتاب Adams المشار اليه آنفاً ، ص : ١٧٥ – ٢٤٧ .

يتألف كتاب « الخلافة » من قسمين : الأول نظري ، والثـاني عملي . والعملي منه يشتمل على الاختلافات التي قامت بعد الحرب العالميّـة الأولى ، حول مصير الخلافة ، على اثر إلغـائها في تركيا ، وحقـوق كل من العرب والاتراك فيها ، وما الى ذلك من شؤون ليس لها الآن من تأثير او نتيجة ، كما ان أهميّتها كانت عابرة قصيرة الأجل . بيد أن القسم النظري يتمتع ، على نحو ما ، بقيمة أبقى نسبياً ، تجعله مستحقاً للدراســة ، لما له من تأثير في الفكر السياسي المعاصر .

يلاحظ الشيخ محمد رشيد رضا في مقدمة كتابه ، ان الاسلام مؤسسة روحية ، بنسبة ما هو مؤسسة اجتماعية – سياسية ، فاذا التفتنا الى مظاهره الاجتماعية والسياسية ، وجدنا أنّه يضع المبادىء الأساسية فقط ، تاركـاً للناس حق تدبُّرها وواجبه ، لأن الحاجات والاحوال تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ، وتتطور لا محالة ، بتطور الحضارة وتقدُّمها :

« ومن قواعده فيها أن سلطة الأمة لها ، وامرها شورى بينها ، وان حكومتها ضرب من الجمهورية ، وخليفة الرسول فيها لا يمتـاز في احكامها على اضعف افراد الرعية ، وانما هو منفـذ لحكم الشرع ورأي الأمة ، وانها حافظة للدين ومصـالح الدنيا ، وجامعة بين الفضائل الأدبية ، والمنافع المادية ، وممهدة لتعميم الأخوة الانسانية ، بتوحيد مقومات الأمم الصورية والمعنويـة . ولما طرأ الضعـف على المسلـين قصروا في اقامـة القواعـد والعمـل بالأصول ، ولو اقاموهـا لوضعوا لكل عصر ما يليق بـه من النظم والفروع » . [١٢]

---

١٢ رضا ، المصدر السابق ، ص : ٥ .

ثم يعرض المؤلف نظريات الفقهاء الأعلام ، كما يعرض فهمه الخاص للخلافة ، فيقرر أن انتخاب الخليفة ليس امراً اختيارياً محضاً ، ولا هو مما تمليه الحكمة ، على ما رأى بعض المعتزلة ، وانما هو فرض مفروض [١٣] وان من واجب المسلمين ان يقوموا باستشارات عامة قبل أن يتم تعيين الخليفة ويبدأ انتخابه (المبايعة) ، على ان يقوم التشاور بين جميع « أهل الحل والعقد » [١٤] . وهؤلاء ، على ما يصف ، هم « زعماء الامة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم » ، ولم يكشف المؤلف عن مفهومه للتمثيل الشعبي ، فيما اذا كان يجري باقتراع عام ، غير أنّه – أي مفهومه – قريب ، في الواقع ، من مجمع انتخابي يشترك فيه قادة المواطنين ، كعلماء الدين ، والوجهاء ، وحكام الأقاليم المهمة ، وكبار العسكريين .

وقد أبهم الشيخ محمد رشيد رضا تعريفه لسيادة الأمة ولمفهوم « الجماعة » . ولعلّ أقرب مفاهيم النظرية السياسية الغربية اليها هو مفهوم الارادة العامة عند روسو . ثم إن كل فرد ملزم بقرارات الجماعة ، لأن هذه القرارات صادرة عن فرد من الجماعة تجب له الطاعة بموجب الثقة التي وضعتها الجماعة فيه . وإرادة الجماعة ، كما ورد في حديث الرسول ، هي على الحق دوماً ، وما عداها فباطل . أين هي الآن حدود الجماعة التي تتوقف على ثقتها الحكومة ؟

---

١٣ المصدر ذاته ، ص : ١٠ .

١٤ المصدر ذاته ، ص : ١١ .

– لقد رأى فخر الدين الرازي [١٥] أن الجماعة تشمل الأمة بأكملها ، لأن حق السلطة يعود ، بمعناه الصحيح ، الى الأمة كلها ، ولكن محمد رشيد رضا يؤيد أضيق التفاسير التي قدمها الفقهاء لكلمة « جماعة » ويقرر أن سلطة الأمة انها تعني سلطة اولئك الذين يمثلون الأمة ، أي اهل الحل والعقد فيها [١٦] .

ثم يمضي الشيخ محمد رشيد رضا بعد ذلك الى تبيين صفات المرشّحين لمنصب الخلافة ، والى ذكر نصوص العقد التي ينصّب الخليفة بموجبها ، وبيان حقوق كلّ من الطرفين المتعاقدين وواجباته ، وإيضاح القيود التي تحدّ من سلطة الخليفة [١٧] . ورضا من أتباع المدرسة المثالية في السياسة ، اذ يقف ضدّ التضحية بالمبادىء نزولاً على مقتضى الحال ، ويستشهد موافقاً ، بالتمييز الذي وضعه المشترعون الأول ، بين « دار العدل » و « دار البغي والجور »[١٨] . فالاولى يقيم فيها الخليفة الشرعي الذي أحرز جميع الصفات اللازمة ، وطاعته واجبة وغير مشروطة ، ما بقي أميناً للشريعة ، عاملاً بما توجبه . أما دار البغي ، فانها المنطقة التي كان الحكم فيها بتغلب اهل العصبية من

---

١٥ هو الإمام محمد بن عمر الرازي ، ١١٥٠ – ١٢١٠ ، المعروف بابن خطيب الريّ ، صاحب التفسير المشهور ومؤلفات اخرى كثيرة في الاصول والمنطق والفلسفة .

١٦ المصدر المذكور لرضا ، ص : ١٥ .

١٧ المصدر ذاته ، ص : ١٥ – ٣٠ .

١٨ المصدر ذاته ، ص : ٤٢ ، وذلك أمر يختلف عن التمييز الكبير بين « دار الاسلام » و « دار الحرب » .

المسلمين وعدم مراعاة احكام الامامة الشرعية وشروطها . وطاعة الحكومة في تلك الدار غير واجبة شرعاً لذاتها ، بل يجب أن تقتصر على أدنى حدّ تقتضيه ضرورات الموقف [١٩] .

ذلك موجز لمفهومات محمد رشيد رضا عن الحكومة حسب التقاليد الاسلامية ، ونفترض بأنها تمثّل نظرات اولئك الذين يسعون وراء شكل حكومي يطابق هذا القالب ، كالاخوان المسلمين مثلا . فهل توافق هذا العصر ؟ وهل خدمت في الماضي الخدمة المرضية ؟

– ان المرء ليبحث عبثاً في كتاب محمد رشيد رضا عن مناقشة للطرائق والعمليات التي تشكّل أسس الحكومة الحديثة حتى وإن كانت غاية في البساطة . ولقد رأينا مقدار الغموض في تعريفات رضا لبعض المفهومات المحورية ، مثل سلطة الشعب ، والحكومة الشوروية ، والجماعة . ثم ان طبيعة الحكومة ذاتها تتغير بتغير المضامين التي نعطيها لهذه المفهومات ، فاذا كانت الجماعة تقتصر على بضعة زعماء ، وهم قلّة نسبياً ، واذا وجبت الطاعة لهم – على نحو ما يوحي كلامه – فستكون الحكومة اذن ، ارستقراطية ، هذا ان لم تكن أوليغركية . ووصف مثل هاتيك الحكومة بالديموقراطية يحمل الكلمة ما لا تطيق .

---

١٩ المصدر ذاته ، يوضح المؤلف ان على المقيمين في دار البغي أن يهاجروا إلى دار العدل، اذا سيموا الاضطهاد ، واذا منعوا من أداء واجباتهم الدينية ، واذا طلب اليهم ، فوق كل شيء ، ان يقاتلوا دار العدل . وينتقد رضا مفهوم ابن خلدون للعصبية واعتباره لها اساساً للسياسة ، ويذهب رضا الى أنها منافية للاسلام .

صحيح انه يجب ان تكون « الجماعة » هي الممثلة الحقيقية للأمة ، وانه يجب ايضاً ان تكون قادرة على نيل ولاء الجماهير ، ولكن كيف نستطيع أن نتأكد من مدى صحة مزاعمها حول مقدار التأييد الذي تتمتع به ؟ ومن هم اصحاب حق الاقتراع على تأييدها ؟ وماذا يجب ان تكون قوانين الانتخاب ؟ وما هي الحدود بين نظام كل من السلطة التنفيذية ، والسلطة التشريعية ، والسلطة القضائية ؟ إن حل هذه المسائل وما يتصل بها ، يشكل الخط الفاصل بين الديموقراطية والاوتوقراطيّة ، بين السلوك العملي المنتظم ، والفوضى .

لقد عجز محمد رشيد رضا عن التقاط المعنى الحقيقي للطرائق الديموقراطية ، أفيكون عجيباً بعد ذلك ، أن يتشبث مؤسسو الحكومات العربية الحديثة بنبذ النظريات الاسلامية في الحكم جملة وتفصيلاً ، وان يختاروا الأنظمة الغربية ؟ ! لقد أكره ممثلو الطريقة السياسية الاسلامية دعاة النزعة العصرية ، على البحث عن أجوبة للمسائل الحكومية ، لدى اي كان ، حين عجز المشترعون المسلمون عن تنظيم طرائقهم ومفهوماتهم للحكومة .

اما فيما يتعلق بالماضي ، فان محمد رشيد رضا لا يبذل ادنى جهد لتغطية نقائصه ، مع اننا نشك في صحة الأسباب التي يحملها مسؤولية هاتيك النقائص . فهو يحمل على تقصير الفقهاء الأولين لأنهم لم يضعوا نظاماً شرعياً للخلافة ، بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي ، ويوضح ان الخلافة تركت لاهل العصبية (الامويين) يتصرفون بها تصرف الملوك الوارثين [٢٠] ، وانه كان على المشترعين ان يقيّدوا سلطة الخليفة بنصوص الشرع ، ومبدأ

---

٢٠ المصدر ذاته ، ص : ١٣٣ .

الشورى ، وان يبطلوا الحكم الوراثي ؛ وإن يجعلوا الكلمة الأخيرة للأمة في السلطة . فلو انهم جعلوا ذلك اصولاً متبعة ، لمـــا وقع المسلمون فيما وقعوا فيه [٢١].

ان محمد رشيد رضا يغض بهذا الشرح ، من قيمة الترابط بين النظر والعمل في كل نظـــام اجتماعي ، فمن الصعب ان نصدّق ، دون ان نغض من قيمة النظريات ، ان مجرى التاريخ كان قد تغير لو ان المشترعين وضعوا كتاباً حددوا به النظام الشرعي للخلافة . وذلك لأن القرآن ، والاحاديث النبوية، بالاضافة الى السوابق التي تقررت على يد الخلفاء الراشدين ، كانت جميعها في النهاية صريحة بما فيه الكفاية لحل القضايا المحورية كوضع سلطة الشريعة فوق سلطة الرجال ، وكمبدأ الشورى ، والقاعدة الانتخـابية لأعلى منصب في الدولة . ولكن هذه المبادىء كانت تهمل وتطرح كلما جاءت أوامرها منافية لإرادة السلطة الحاكمة وعلاقاتها ، في كل زمان وكل مكان .

ونتقل الى مؤلفات عبد الرحمن الكواكبي ، الممثل الثـــالث لحركة البعث الاسلامي الحديثة ، فنحس بالارتياح . فان الكواكبي كان نتاجاً لغير مدرسة واحدة ، وقد انعكست المؤثرات العديدة التي توالت عليه، في سعة نظره وعمق تسامحه . وهو يجمع في شخصيته التيارات الأربعة الكبرى التي سادت عصره : البعث الاسلامي ، والقومية العربية ، والتمدن الغربي ، والنزعة الدستورية . وقد اشرنا آنفاً الى مشاركته في أفكار القومية العربية وبخاصة في تمييزه بين الحركة العربية وبعث الجامعة الاسلامية التي كان يسعى لها الافغاني [٢٢]

---

٢١ المصدر ذاته .

٢٢ راجع ص: ٦٢ من هذا الكتاب .

وسنعنى الآن بمشاركته في نظرية الحكم ، على نحو مـا ظهرت في كتابه « طبائع الاستبداد ».

يعرّف الكواكبي الاستبداد فيقول : انه « تصرف افراد او جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة ، او احترام شريعة الهية ، او قانون بشري ».

وهناك حالتان ينشأ الاستبداد عنهما: ففي احدى الحالتين تكون الحكومة غير مكلفة بانطباق تصرفها على شريعة او سابقات قانونية او إرادة الأمة . وتلك حالة الحكومات المطلقة التي تخلصت من قيود القوانين يجهل رعاياها ، وفي الحالة الثانية تكون الحكومة غير مطلقة ، ولكنهـا تستثمر سلطتها – كما يلاحظ الكواكبي – لابطال قوة القيد بمـا تهوى . وهذه حال أكثر الحكومات التي تسمي نفسها بالمقيدة . والصحيح ان الانسان لم يوفق حتى الآن ، الى اقـامة حكومة دستورية ، تحكم بمشورة الأمة ، بمعنى الشورى الحقيقي [٢٣] .

ثم يؤكد ان « أشكال الحكومة المستبدة كثيرة ، وليس هذا البحث محل تفصيلها . ويكفي هنا الاشارة الى ان صفة الاستبداد ، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة او الوراثة ، تشمل ايضاً الحاكم الفرد المقيد الوارث او المنتخب ، متى كان غير محـاسب . وكذلك تشمل حكومة الجمع ، ولو منتخباً ، لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد ،

---

٢٣ اذا كان الكواكبي يريد بـ « الشورى الحقيقية » الديموقراطية المباشرة ، فمن الواضح انها غاية لا تنال ، الا على مستوى المدينة . وقد حيرت هذه القضية روسو ، بحيث أعشت نظره عن رؤية فعالية المؤسسات النيابية .

وانما قد يعدّله نوعاً ، وقد يكون احكم واضر من استبداد الفرد ».

ويُدخل الكواكبي الحكومة الدستورية التي لا تكون فيها السلطة التنفيذية مسؤولة امام السلطة التشريعية في عداد الحكومات الاستبدادية ، ويعلن ان افضل اشكال الحكومة ، انما هو ذلك الذي يكون فيه المنفذون مسؤولين لدى الشارعين ، ويكون فيه هؤلاء مسؤولين لدى الأمة . والخلاصة أن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن صفة الاستبداد ، ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تعرف التسامح ، كما جرى في صدر الاسلام ، يوم نقم على الخليفة عثمان [٢٤] إذ خص بحكمه ذوي قرباه دون المسلمين عامة .

والكواكبي لا يأمن ، شأنه شأن اللورد اكتون ، مفاتن السلطة ، ويعتقد أنها تفسد صاحبها ، وتنزع به الى الاستمرار في الحكم ، إذا لم يكن ثمة ما يكبحها :

« ومن الامور المقررة ، أنه ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذة بسبب من أسباب غفلة الأمة او اغفالها لها ، الا وتسارع الى التلبّس بصفة

---

٢٤ كان عثمان ثالث الخلفاء الراشدين ، تقياً ، طيب السريرة ، ولكن ضعيفاً . وقد استغل أهله بنو امية ، وهم أقوى عشيرة في قبيلة قريش ، ضعفه لبلوغ مآربهم الذاتية الخاصة . هذا السلوك من عثمان أفضى الى النقمة عليه ، فهاجمه الثائرون في عقر داره وقتل . وكان مقتله على هذا الشكل العنيف ، فاتحة سلسلة من الاحداث كان لها أعمق الاثر في مجرى التاريخ العربي .

الاستبداد ، وبعد أن تتمكن فيه لا تتركه وفي خدمتها شيء من القوتين الهائلتين : أ) جهالة الأمة . ب) الجنود المنظمة .

ويرى الكواكبي ان التربية هي المنقذ الوحيد من الاستبداد ، فهنالك حرب دائبة دائمة بين العلم والاستبداد ، ويبين أن فرائص المستبدّ لا ترتعد الا لعلوم الحياة مثل الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الامم واسس المدنية والتاريخ والخطابة وما يتصل بها ، فهذه هي العلوم التي توسع العقول ، وتعرف الانسان ما هو الانسان ، وما هي حقوقه ، وهل هو المغبون ، وكيف الطلب ، وكيف النوال ، وكيف الحفظ .

أما الغنيمة التي يتجاذبها الطرفان في هذه الحرب بين المستبدّين والعلماء ، فانما هي « العوام » ولكن ، من هم العوام ؟

— « هم اولئك الذين اذا جهلوا خافوا ، واذا خافوا استسلموا ، وهم الذين متى علموا قالوا ، ومتى قالوا فعلوا . العوام هم قوت المستبدّ وقوّته ، بهم عليهم يصول ، وبهم على غيرهم يطول . يأسرهم فيتهللون لشوكته ، ويغصب اموالهم فيحمدونه على ابقاء الحياة ، ويهينهم فيثنون على رفعته ، ويغري بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته ، واذا اسرف بأموالهم (الخزانة العامة) يقولون عنه : انه كريم ، واذا قتل ولم يمثل اعتبروه رحيماً ، ويسوقهم الى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب ، وان نقم عليه منهم بعض الاباة ، قاتلوهم كأنهم بغاة » .

وجملة القول : إن « العوام » يقتلون أنفسهم بسبب الخوف الناشىء عن الجهل ، فاذا ارتفع الجهل زال الخوف وانقلب الوضع ، اذ يتحوّل المستبدّ

رغم طبعه ، الى وكيل امين يهاب الحساب ، ورئيس عادل يتلذذ بنشدان النية السليمة والصداقة ، وحينئذ تنال الامة حياة رضية هنية ، حياة رخاء وعزة ونماء ، ويكون حظ الرئيس من ذلك رأس الحظوظ ، بعد إن كان في دور الاستبداد اشقى العباد ، لأنه كان على الدوام محاطاً بالاعداء ، غير امين على حياته طرفة عين .

وكان لقب الكواكبي في حلب ، وهي مسقط رأسه ، « ابو الضعفاء » وهو لقب ناله لما بذل من جهود دائبة في سبيل العوام ، وما انفقه من جهد ضد كل نوع من انواع الظلم[٢٥] . وكان يكره ابهة القصور وما في حياتها من بذخ ، ويبيّن أن من الممكن تبين نوع السياسة لدى امة مـــا في طريقة هندسة البناء واسلوب الخطاب ، فتقاليد العرب العريقة في الحرية تتمثل في ندرة القاب التبجيل والتفخيم في لغتهم ، بينما الفارسية مثلاً ، غنية بألفاظ الخضوع .

وكان الكواكبي واعياً أدق الوعي للأثر المفسد الذي يحـــدثه الاستبداد في حياة المجتمع الانساني ، ويرى ان الارادة مفتاح الأخلاق ، فأسير الاستبداد الفاقد الارادة ، مسلوب حق الحيوانية فضلاً عن حق الانسانية ، لانه يعمل بأمر غيره ، لا بارادته . ولهذا قال الفقهاء : « لا نية للرقيق في كثير من احواله ، إنما هو تابع لنية مولاه ! » .

وقد ظهر فكر الكواكبي ثاقباً في مناقشة الوسائل والطرق الى مكافحة الاعمال المرذولة في ايام الاستبداد اذ يرسم اولاً حداً للتمييز بين المفاسد الشخصية التي لا تنطوي – كما يقرر – على نتائج اساسية ، والقضايا الاخلاقية

....

٢٥ راجع George Antonius, The Arab Awakening p. 96.

التي تتعلق بالحياة العامة . والتي توضع في ظـل العهود الاستبدادية ، بين أيدي المنافقين والفاسدين . وكان الكواكبي عملياً في آرائه ، ويتضح لنا ذلك من إدراكه لضرورة اصلاح أخلاق النخبة في المجتمع قبل غيرها [٢٦] .

لقد كان يدعو الى حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات ، على أن تكون تامّة ، ولا يستثني منها سوى القذف ، فمضار الفوضى خـير من التحديد ، لأنه لا ضامن للحكام ان يجعلوا « الشعرة من التقييد سلسلة من حديد يخنقون بها عدوّتهم الطبيعية ، وهي الحرية » .

وكان الكواكبي ، كالطهطاوي من قبله ، يستشهد بآيات القرآن ليظهر أن القرآن لا يضمن حرية القول التامة فحسب ، بل كان يستحث النـاس ايضاً على مراسها ، باعتبارها واجباً من واجبات اولئك الذين يتمتعون بالصفات اللازمة لهداية الامة ، واشراكها بما لديهم من تجارب وتعاليم .

والكواكبي يؤثر في قارئه أبلغ التأثير ، لما هو عليه من حسّ عصري مرهف . وقابلية عجيبة لتلقي الافكار المفيدة أنـّى وجدها ، وملاحظة دقيقة

---

٢٦ إن نظرية الكواكبي لأكثر انطباقاً على المجتمعات التي تكون فيها الهوة بين الطبقة العليا والطبقة الدنيا أعمق وأوسع ممـا هي في المجتمعات المتقدمة في الحضارة ، ولا سيما في الديموقراطيات . وقد عمل الفابيون في انجلترا على أساس هـذا الافتراض نفسه ، أي للتأثير في أولئك الذين يحتلون المواقع الاستراتيجية في المجتمع ، ونستطيع ان نذكر هنا أيضاً كتاب Harold D. Lasswell's Politics : Who Gets What, When, How (London and New York, 1936) ويبدأ مؤلفه الفصل الاول بهذه الكلمات : « درس السياسة إنما هو درس النفوذ وأصحاب النفوذ » .

للطبيعة البشرية ، في الوقت نفسه الذي لم يكن ينفصل به عن تقاليده العربيّة الخاصة ، أو يظهر أقل انحراف عن اتجاهها القويم . وتحليله لعقلية العوام دقيق ، واقعي ، صارم . وقد وقف حياته على خدمة الجماهير ولكن عواطفه تجاهها لم تعمه عن مواطن ضعفها ، او عن إمكاناتها الهائلة على تحقيق الخير . وكان تأثيره عظيماً ، وموجهاً كله الى خدمة الحرية .

وفي فترة ما بين الحربين ، حجب ظل الاستعمار كل ما عداه ، فتحولت السياسات جميعها الى حملة قذف لا نهاية لها ، على هذه او تلك من الدول الاجنبية . وكان المبدأ الشامل في مثل هذه القضايا السياسية المثيرة ، كالحرية ، والتبعة ، والطبيعة البشرية ، قد رُد الى حانة موغلة في التخصيص ، حتى تجرد من كل معنى او واقع ، ما عدا ويلات الحاضر العابرة ، المؤقتة . وسنعود الى هذا الموضوع بعد ان نعرض التيارين الآخرين للفكر العربي السياسي المعاصر وهما النزعة الدستورية ، والقومية .

النزعة الدستورية

كان عبد الحميد الثاني هو السلطان الحاكم بأمره ، فوق عرش اسطنبول ، في الوقت الذي كانت فيه موجة التحرر تكتسح اوروبا من اقصاها الى أقصاها ، وينتثر رذاذها على اراضي الامبراطورية العثمانية . وما كان للتناقض ان يظهر يوماً من الأيام صارخاً ، كما هي حاله في ذلك الموقف . وظل عبد الحميد ، مع ذلك ، حاكماً طيلة ثلاثة وثلاثين عاماً ، وهو الذي كان قد افتتح ولايته سنة ١٨٧٦ بدستور انعم به على رعاياه ، ولكنه لم يلبث ان الغاه بعد اشهر قليلة ، واستمر يحكم اوتوقراطياً حتى سنة ١٩٠٨ ، اي الى ان أكرهته الثورة التي

قام بها ضباط الجيش يومذاك ، على إعادة الحكم الدستوري .

وما كان الاستبداد الحميدي ليختلف عن الاستبـداد القيصري في جارة تركيا القريبة ، روسيا القياصرة ، فقد كانت أسس الحكمين واحـــدة : التجسس ، والضغـــط ، والرشوة ، والفساد الخلقي ، وخنق الفكر وحرية النشر ، أي كان بالاختصار ، ذلك الجو الذي لا مجال فيه الا لأحد امرين : إما الخنوع وإما التآمر . وهذا الضرب من الاستبداد القائم بذلك الشكل من الوضوح الساطع ، على الختل والاكراه والقوة ، لا يحتاج في قيامه ، الى تفسير نظري .. غير ان هنالك ، مع هذا، كتاباً وضعه احد اللبنانيين ، هو الدكتور شاكر الخوري ، لم يقصد منه بالفعل ، الى تفسير ذلك العهـد الحميدي ، او الدفاع عنه ، ولكنه جاء ، وله هاتان الصفتان معاً [٢٧].

تتلخص آراء هذا الكتـــاب على النحو الآتي : لا بد لكل هيئة اجتماعية من سلطة سياسية مسؤولة عن تنفيذ القوانين العـــامة والخاصة . وينبغي أن تحصر السلطة في يد شخص واحـــد ، كي لا تخرب الهيئة . ويشبه المؤلف الدولة ، كما فعل قبله مارسيليوس بادوا ، بـ « الكائن الحي » المؤلف من اجزاء تقوم بالوظائف اللازمة لحياته . فالملك مثلاً يوازي الرأس الذي يتعين واجبه في التمييز بين النـافع والضار ، والصدر الاعظم (رئيس الوزراء) يوازي الرئة ، لأن الرئة تدخل الهواء الجديد وتنقي الدم ، ووظيفة الصدر الأعظم أن يدخل الاصلاحات الجديدة الى بلاده ، ووزير المـــالية يوازي القلب ، لأنه يمد البلاد بالمال الذي تحتـــاج اليه كما يمد القلب الجسم كله بالدم ،

---

٢٧ كتاب « مجمع المسرات » (بيروت ، ١٩٠٨) .

والاعصاب توازي حكام الاقاليم المختلفة (الولاة) ، والاطراف تشبه الجند ، والحواس السفراء ، وهلم جراً ...

وليست الوظائف مختلفة وحسب ، وانما هي متمايزة بحسب أهميتها ، فكلما كثرت اهمية العضو ، كان اكثر كمالاً وتركيباً . وهذا التفضيل سنّة من الخالق ، والعدالة تكون في الاعتراف بعدم تساوي الوظائف ومكافآتها . وجملة القول : إن هذه المقارنة التي عقدها المؤلف ، انما هي تصوير للعهد الحميدي ، ومساندة مطلقة للتفاوت بين مراتبه الحكومية باعتبارها منسجمة مع الطبيعة وقوانينها .

هذا التبرير للاوتوقراطية العثمانية غير قادر على الوقوف امام البحث النظري فضلاً عن كونه متخلفاً عن الزمن ، متعارضاً مع اتجاه الافكار والاحداث السياسية آنذاك . وقد وافق صدور الكتاب عام ١٩٠٨ ، سقوط عبد الحميد ، واعادة الحياة الدستورية . وبين معاصري الخوري عدد كبير من التحرريين الاصلاحيين (وان لم ينتموا كلهم الى جيل واحد) امثال : مدحت باشا ، وفرنسيس فتح الله مرّاش الحلبي ، وأديب اسحاق ، وعبد الله النديم ، وشبلي الشميل ، ومصطفى كامل ، وأمين الريحاني ، وجبران خليل جبران ، والكواكبي . فهؤلاء جميعاً لم يقبلوا الحكومة الاوتوقراطية التي كانت قائمة في أيامهم ولا ساندوها ، بل كانوا على أتمّ الاقتناع بأن التحرّر الحكومي كان ضرورة ملحّة لرفاه مواطنيهم وتقدّمهم .

واذا ما عالجنا آراء اثنين من ممثلي الطبقة المتحررة وهما : فرنسيس فتح الله مرّاش الحلبي ، وشبلي الشميّل ، تبيّن لنا مدى تخلف الدكتور شاكر الخوري عن زمنه ، ومدى ما سبق به هذان المتحرران الاوضاع

التي كانت سائدة في الامبراطورية العثمانية ، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر . اذ مهما بدت آراؤهما عن الحكومة طوبائية وبعيدة عن الواقع ، في ذلك الحين ، فانها تفصح دون أدنى ريب عن بداية الطور الاول لحركة التحرر التي أخذت تصّاعد في نموها كلما اقترب القرن من نهايته .

وكان مراش عميق التأثر بالفكر والثقافة الفرنسيين . وكتابه « غابة الحق » يكشف عن تفاؤل يشارك فيه مصلحي القرن التاسع عشر ، حول انتصار العدالة ، ونور الثقافة ، وسيادة العقل ، وهو – اي الكتاب – حوار عن الحرية ، وخلاصته ان مملكة العبودية وقفت تحاكم امام مملكة الحرية إثر عراك ، انهزمت فيه مملكة العبودية . وقد جاء على لسان احد ابطال القصة ، خلال سير الحوادث المتخيلة ، الفقرة الآتيه عن الحرية :

« اننّا عرفنا عدم امكان وجود حرية للانسان ، وان جميع الاشياء لكونها مرتبطة بخدمة بعضها البعض ، فهي مقيدة ايضاً بعبودية بعضها البعض . ولكن عندما تكون هذه العبودية غريبة عن الفائدة او مضرة لصالح الامور ، فالاجتهاد بابطالها ضرب من اللزوم .

« ويجب على كل حال ، ان تكون ثمة حكومة ترعى شؤون الناس ، لان فكرة العيش في عزلة وانفراد ، غير طبيعية ، ولا يمكن الحصول عليها الا لمن وسمته العناية بسمة الانفراد ، وهذا شاذ ، وليس حكم الشاذ الا الحفظ وعدم القياس عليه .

« وعلى كل حال ، ان الانسان اذا كان متعبداً لأحكام دولة التمدن

والصلاح ، يكون داخلاً في حقيقة الحرية التي تتطلبها الواجبات الانسانية ، ويعكس الأمر حين يدخل الانسان في احكام دولة مستبدة غاشمة ويطيع احكامها ، لأن مثل هذه الطاعة تفسد احوال البشر ، وتنزع كل الصفات الحميدة عن الهيئة الحاكمة ». [٢٨]

وينهي المتحدث كلامه بوجوب الثورة على تلك الدولة ومحاربة استبدادها الذي يصفه بأنه مخالف للطبيعة ، عدو للعقل .

وقد تبددت اوهام مرّاش التي كانت تحمله على التفاؤل حين رأى ضحالة التدابير الاصلاحية التي اتخذها السلطان عبد العزيز[٢٩] ، واضبح يدرك أدق الادراك ان الاصلاحات الجذرية تحتاج الى وقت طويل لتنضج ، وتثبت جذورها في الأرض ، وفهم بالاضافة الى ذلك ، أن عليها أن تشمل مختلف انواع النشاط والمساعي التي يقوم بها الناس كافة ، وانه يجب ان يكون العمل المتواصل الناشط على تحقيق الرفاهية لجمهرة الشعب ، هدف الحياة السياسية ، وأية كانت الحكمة او البصيرة النافذة في سياسة ما ، فانها لا تملك اتقاء الانحلال الذي ينتظر المجتمع ، اذا هي عجزت عن تأمين الرخاء والرفاه لأفراد الشعب وجماعاته على السواء . وأعمدة الرفاه الخمسة هي : البذل المتزايد في سبيل العلم ، ترويج التجارة ، تقوية الصناعات ، مساعدة الزراعة ،

---

٢٨ غابة الحق ، بيروت ، ١٨٨١ .

٢٩ تسنم عبد العزيز العرش عام ١٨٦١ ، وكان عاهلاً متهوراً ، غريب الاطوار ، شاذ الطباع ، وانتهت ولايته باسقاطه ، بعد خمسة عشر عاماً منها . غير ان الاصلاحات الادارية التي أدخلها على الامبراطورية كانت من الخطوات التقدمية في أيامه ، على كل حال . (انظر يقظة العرب لجورج انطونيوس ص: ٦٥) .

وأخيراً حفظ الأمن الذي يتضمن حماية الحياة والملكية .

يضاف الى ذلك ان اول مقتضيات السياسة الرشيدة ، إنما هو إقرار المساواة أمام القانون ، إذ ينبغي أن لا يكون أدنى تمييز بين المواطنين على اساس الثروة او الطبقة او الجاه . فللفقراء كما للاغنياء ، ادوارهم المفيدة التي يقومون بها ، وما من شيء يعرض التوازن الاجتماعي للاختلال ، مثل التحيّز في المعاملة في قضايا تتعلق بالحقوق والقوانين .

ويفصح مراش عن تأثره بروسو حين يقبل الاسطورة التي تقول بأصالة الطيبة في الحياة الطبيعية البدائية ، وتحمل المجتمع تبعة زيفها ، وانحطاطها ، إذ كان على الانسان الفرد ، وهو المكره على شق طريقه وسط العلاقات الاجتماعية المتشابكة ، ان يتخلى عن طبيعته الساذجة الطيبة ، وان يكتسب الخصائص التي تبدو له عوناً على تأمين سلامته وصون وجوده . وبمرور القرون خسر الانسان طبيعته البدائية كلها تقريباً ، واستبدلها بأخرى اصبح معها من اخبث الكائنات جميعها واكثرها وحشية . ولذا لم يعد الانسان قابلاً منذ زمن طويل لأن يعيش في وضع حضاري يقتضيه ان يكون ذا طبيعة صافية بسيطة ، إلا اذا تسلّح بعقل نيّر مثقف ، وهذا العقل هو ما يسمّيه مرّاش ، الأداة الكبرى التي يستردّ بها الكائن الانساني فطرته الأصيلة ، ويتغلّب على وحشيته المكتسبة .

ويقف شبلي الشميّل ، الى جانب مراش ، ممثلاً آخر ، ولكن أصغر سنّاً ، لمدرسة الاصلاح الدستوري إذ كان مثله متأثراً بمبادىء الثورة الفرنسية[٣٠]

---

٣٠ ـ ترك شبلي الشميل مخطوطتين تشتملان على فلسفته الاجتماعية والسياسية، نشرتهما مجلة«المقتطف»

غير أنّه كان يحسبها مجرّد طور من أطوار النمو الانساني الشائع الذي يسير قدماً ، فيما يرى ، نحو الاشتراكية [٣١] .

لقد كان الشميّل راسخ الاعتقاد بأنّ شكل الحكومة عامل اساسي في تقدم الأمّة ، أيّ أمة ، وتأخرها . وكان يؤكّد أن حكومات الشرق هي المسؤولة عن انحلال القيم الأخلاقيّة في الاقطار التي تحكمها . والفرق بين أمم الغرب وأمم الشرق أنّ الاولى تساس بقوانينها ، بينما الثانية تساس بحكامها . وقد وصف الاصلاحات التي جرت في بعض الدول الشرقية يومذاك ، بأنها سطحية وغير واقعية . فملوك الشرق ما زالوا فوق القوانين وبحكمهم الاستبدادي وتمكينهم للجهل أخمدوا في صدور الشعب شعلة الأنفة وقتلوا فيه روح الابتكار .

وكان الشميّل يؤمن بأن النصر الأخير للسلطة الشعبية ، وان مصير الحكم المطلق للانهيار ، ويرى أنّ ذلك آتٍ لا محالة ، مع انتشار الثقافة وازديادها ، ولا سيما في أوروبا . وآراؤه في الدولة والمجتمع تكشف عن ادراك عميق للمفاهيم المحورية في عالم السياسة . إذ كان يعتقد بأنه كلما تقدّمت الأمة في طريق الحضارة ، ارتقى شكل حكومتها . وذلك هو معنى قولهم : « كما تكونون يولّى عليكم » وليس من المأمول أن تكون الحكومة أفضل من الأمة التي تنبثق عنها [٣٢] .

في مجلدين : الاول بعنوان : « فلسفة النشوء والارتقاء » والثاني : « مجموعة الشميل » (القاهرة ، ١٩١٠) .

٣١. راجع كتاب رئيف خوري « الفكر العربي الحديث » ص : ١٠٨ .

٣٢. المصدر السابق ، ص : ٢١٣ .

وقد أبرز بوضوح ، أهمية الرأي العام الناشط في حقل الاصلاح :

« إن من ينتظر الاصلاح عفواً من أية حكومة كانت ، يجهل ، ولا شك ، تاريخ نشوء الأمم والعمران ، وها ان التاريخ أمامنا يعلّمنا أن الحكومات في كل مكان وزمان ، هي آخر من يذعن للاصلاح . وهل بلغت أمم اوروبا مبلغها من التمدّن بفضل حكوماتها ؟ لا لعمري ! إنّما بلغته بفضل تألّبها واتحاد كلمتها ، ورفع الرؤوس المطأطأة أمام حكامها ، وربط حكوماتها كما تربط القرناء واتلالها كما تتلّ السائمة ، وجرها وراءها قوة واقتداراً . والأمم التي لم تستطع ذلك لعدم توفّر اسباب القوة فيها ، عفاها الدهر ، واستغرقها التنازع ، ولم يبقِ لها أثراً ، وتركها خبراً مسطوراً » . [٣٣]

أما إيمان الشميّل بقوة الجماهير ، فانه ينعكس على آرائه في الثورة . ولقد اضطرب قادة الفكر وأخذتهم الدهشة ، لاخفاق ثورة ١٩٠٨ في إدخال تحسين جذري على الوضع ، إذ ينبغي أن لا يغيب عن بالنا انّ تلك الثورة لم تكتف بتضييق السلطات التي كان يتمتّع بها عبد الحميد الثاني ، وإنّما تجاوزت ذلك الى إعلان دستور ديموقراطي أقرّ سلطة الشعب ، كما أقرّ المؤسسات النيابيّة والحقوق الانسانية ، وما أشبه ... غير أن الموقف ظلّ مع ذلك ، دون تغيّر أساسي يذكر ، مما أحدث خيبة أمل عميقة الغور ، وراح الناس يتساءلون : ما سبب هذه الخيبة ؟ وقد أجاب شبلي الشميّل عنه بقوله :

---

٣٣ المصدر ذاته .

« يرجع إخفاق الثورة العثمانية التي قامت عام ١٩٠٨ ، إلى أن اشتراك الأمة فيها اقتصر على الاكثار من التغنّي في أول الأمر ، وهي اليوم تكثر من العويل ، فثورتنا حتى الآن عسكرية ، اقتصر فيها التغيير على صورة الهيئة الحاكمة ، فلم تغيّر شيئاً من أخلاقنا ، ولم تتصل الى علومنا وصناعتنا وتجارتنا » . [٣٤]

وحين يصل الشميّل الى هذه النقطة ، يبسط رأيه في الثورة : « إنّ الاجتماع لا بدّ له في بعض الأحوال من ثورة تخلّصه من خطر الهلاك ، ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استعداد باطن كأنها اتفاق خفيّ بين أعضائه ، موافقة لميوله ، أي تكون عبارة عن صوت الشعب لكي تكون قانونيّة ، والا انقلبت شرّاً عليه . والثورة التي تكون كذلك ، هي ثورة لا تُغلب ولا تقاوم ، لأنها ليست من أفعال الآحاد ، بل هي عبارة عن تخلّص الجسم كلّه مما ثقلت وطأته عليه ، تخلصاً طبيعياً قانونياً » .

القومية

ناقشنا جذور القوميّة العربية ومقوماتها مناقشة مطولة في الفصول السابقة . وسندرس هنا أثر الفكرة القومية في مفهومات الحكومة . وتكشف الدراسة المقارنة للقومية في شتى البلاد ، أن من غير الممكن استنباط قاعدة صلبة ركينة لبيان التأثيرات المتبادلة بين القومية والحكومة . ففي بعض

---

٣٤ المصدر ذاته ، ص : ١١٩ .

الحالات – كحالة فرنسا مثلاً – انبثقت القومية عن الاندماج الحديث الفذ في حداثته ، بين الأمة والدولة ، وهو ذلك الاندماج الذي حفز اليه انهيار الاقطاعية والنزعة التقليدية ، وهو عبارة عن سيل عارم من الديموقراطية والاتجاهات الزمنية . وفي حالات أخرى – مثل ألمانيا – تركزت القومية حول النظام الملكي والعسكري ، وما تزال تحتفظ منها بطابع قوي من التسلّط في مفهومات الحكم .

والقومية العربية الحديثة مدينة بولادتها لحركة كان هدفها الرئيسي الاطاحة بحكم الفرد ، (الاوتوقراطية) . وقد بدأت أول ما بدأت ، احتجاجاً على المركزية ، وذريعة الى إدخال الطرائق الديموقراطية في الحكم . وظلّت القومية العربية حتى العقد الثاني من هذا القرن ، مجرد عرض طارىء إلى جانب الحركة الشاملة العامة آنذاك : حركة الاصلاحات الدستورية . ولم تحل النزعة الانفصالية محل النزعة الاصلاحيّة إلا بعد ان تحطمت الآمال بالاصلاح تحطّماً عنيفاً قاسياً . فالقومية العربية اذن ، وديموقراطية القرن التاسع عشر التحررية كانتا في بواكيرهما ، متشابكتين أوثق التشابك .

وكان اديب اسحاق أحد الائمة الأوائل الذين أوضحوا القومية العربية [٣٥] ،

---

٣٥ أديب اسحاق كاتب مسيحي ولد في دمشق عام ١٨٥٦ ومات في قرية الحدث اللبنانية عام ١٨٨٥ ، وقد تميزت سيرته على قصر أيامه ، بنشاط أدبي واسع ،تضمن فيما تضمن،اصدار عدد من الصحف في كل من بيروت والقاهرة وباريس ، وترجمة بضع قصص عن الفرنسية، وكتابة كثير من المقالات والابحاث في القومية والوطنية تشكل في الغالب ، اول تناول

كما كان في الوقت نفسه من أقوى دعاة التحرر والنزعة الدستورية ، وأرسخهم ايماناً بها ، فهو يقول مثلاً في بحثه عن الوطنية :

« الوطن في اللغة محلّ الانسان مطلقا ، فهو السكن بمعنى أن تقول : استوطن القوم هذه الارض ، اي اتخذوها سكناً . وهو عند اهل السياسة مكانك الذي تنسب اليه ، ويحفظ حقك فيه ، ويعلم حقّه عليك ، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك . ومن أقوالهم فيه : لا وطن الا مع الحرية ولا وطن في حالة الاستبداد » . [٣٦]

ثم ينقل تعريفاً رومانياً قديماً للوطن ، موافقاً عليه ، هو قولهم : « حدّ الوطن المكان الذي للمرء فيه حقوق وواجبات سياسية » ، ويشرحه مبيناً ان هذا الحد لا يناقض قولهم : « لا وطن الا مع الحرية » ، بل هما سيان ، وكلُّ واحد منهما متمم للآخر ، فالحرية في جوهرها ، انما هي حق القيام بواجبات معينة ، فان لم توجد ، فلا وطن لانعدام الحقوق والواجبات السياسية ، وان وجدت فلا بدّ معها من الواجب والحق ، وهما شعار الأوطان التي تفتدى بالأموال والأبدان ، وتقدّم على الأهل والخلان . وأما السكن الذي لا حق فيه للساكن ولا يتمتع منه بالأمان ، فغاية القول فيه أنه مأوى العاجز ، ومستقر من لا يجد الى غيره سبيلاً . [٣٧]

منظم لهذه الموضوعات بالعربية.وكان الولاء العام للجامعة العثمانية ، يعترض طريق دعوته الى القومية العربية بالذات ، وقد جمعت آثاره في كتاب عنوانه : « الدرر » ونشره أخوه في بيروت ، عام ١٩٠٩ .

٣٦ « الدرر » نشر عوني اسحاق ، ص : ٢٠٠ – ٢٠٣ .

٣٧ المصدر المذكور ، ص : ١٠٠ – ١٠٣ .

وكان اسحاق واعياً ادق الوعي بالعوائق التي تحول دون بناء مجتمع حر ديموقراطي ، ولكنه لم يتراجع لحظــة عن ولائه لهذا المجتمع الحر واعتبــاره اياه مثلاً اعلى يكافح في سبيل تحقيقه . اما نجــاح هذا المجتمع فمتوقّف على عوامل جمة ، كالعادات والقوانين والظروف والآداب الاجتماعيـــة [38] . ولذا يناقش العلاقة بين الأخلاق والسيـــاسة بإسهاب ، رغم اعترافه بأن لكل منهما مجاله الخاصّ المنفصل عن مجال الآخر ، ويبين سببين للأواصر الوشيجــة بين الأخلاق والسياسة : ١ — ان الفلسفـــة السياسية مرادفة للتقييمات المعنوية والاخلاقية ، بمعنى انهما كليهما تنشــدان اكتشاف العدالة ، كمقياس ومعيار للفضيلة . ٢ — ان ما من امة او دولة تقوم بدون انتظام اخلاقي ذاتي وتربية عامة .

« ان الحرية التي هي غاية الحياة السياسية والكمال المدني لا تكمــل ولا تحصل الا بالفضيلة ، فان المملكة الحرة ، ان هي الا بــلاد تجوز فيها امور كثيرة محظورة على الناس في بلد غير حر ، من مثــل الاجتماع ، والخطابة ، والكتابة ، والغدو ، والرواح ، الخ ... فان وجدت هذه الحرية مع فساد الطباع وسفالة النفوس واستحكام الجهل ، كانت مدرجة للخلل والفســاد وذهاب الحقوق ، وقيام بعض الناس على بعض يتنافســون ، فيغلب القوي الضعيف ، وتنقلب الحرية استبداداً بيد الأقوياء ، وتنـــوب التحزّبات عن الرأي العمومي . والجملة ، أن السيـــاسة لا تصحّ الا اذا بنيت على الحرية ، والحرية لا تحصل الا بالفضيلة » . [39]

---

٣٨ المصدر المذكور ، ص : ٩ ٤ ٠

٣٩ المصدر المذكور ، ص:٩ ٤ ١ ٠

وكان اسحاق – كغيره من المصلحين التحرريين في زمنه – في ريب من فائدة الأشكال والمؤسسات الديموقراطية التي لا تستند الى قاعدة وطيدة من تأييد الشعب ، وقد انتقد اشتراك النواب العرب في مجلس المبعوثان (البرلمان العثماني) لأن هذا المجلس كان في الواقع ، هبة منحت من عل ، بحيث تعطلت ، في رأي اسحاق ، فعاليته تعطيلا جدياً ، اذ كان في استطاعة الذين أوجدوه ، طالما أن احداً لا يحاسبهم ، أن يوقفوا عملياته دون أن يخشوا رقابة الجمهور .

وكان اسحاق يدعو كذلك ، الى المساواة ، ويعتبرها ضرورية لنجاح النظام الديموقراطي في الحكم ، ويشدّد على ان ما يحمله في ذهنه ، انما هي المساواة أمام القانون لا مساواة الحال ، ولم يكن على وفاق مع المتطرفين من دعاة المساواة الذين ينادون بإلغاء الطبقات ، ومنح المكافآت عن ذوي الفضل ، فان مثل هذا التفاوت سيظلُّ قائماً ما دامت الكائنات البشرية على ما هي عليه . والمساواة الحقيقية انما تكون بنبذ التمييز والتحيز ، ونزاهة القوانين ، وتكافؤ الفرص .

والآن ، ما هي مفهومات الحكم التي كان يؤمن بها اسحاق ، وينافح عنها ؟

– لقد كان يعتقد بالنسبية ، ويقاوم التعميمات التي تزعم الانطباق على جميع الأمكنة والأزمنة :

« لا تفلح الجمهورية في الصين ، كما لا تفلح الملكية الاوتوقراطية في انجلترا ، فالنظام الجمهوري الذي هو ، في جوهره ، حكم الشعب للشعب ، لا يفلح في بلد يخيم عليه الجهل ، بينما لا تناسب الملكية المطلقة شعباً بلغ درجة

عالية في الحضارة والثقافة ، واذا أتيح لمثل هذه الحكومة ان ترى الوجود ، فانها ستلاقي المصير الذي لقيته حكومات لويس السادس عشر ، وشارل العاشر ، ونابليون الثالث في فرنسا » . [٤٠]

وكان من رأي اسحاق أن ازدهار بلد ما ، منوط بإصدار القوانين العادلة ، وعدم التحيز في تنفيذها ، وان من واجب كل حكومة تهتم جدياً بتقدم شعبها ورفاهيته ، أن تسن من القوانين العادلة ما يلائم أحواله الخاصة ، وان حكم الشورى ليس جديداً ، فالتاريخ والعقل كلاهما يؤكدان ان أصوله راسخة في أعماق الماضي [٤١] . وكان يؤمن أن انتصار هذا النوع من الحكم في العالم ، أمر محقق ، لا يرقى اليه شكّ . ذلك هو التفاؤل اليقظ الذي خامر أحد بنائي الفكر العربي السياسي الحديث .

وكان مصطفى كامل المصري أخيراً ، احد أئمة القومية ، فقد جدد في السنوات الاولى من القرن العشرين ، نشاط الحزب الوطني . ولم يكن هو من اصحاب النظريات السياسية ، وانما كان رجل دولة . وقد فكر في حياته القصيرة المفعمة بالنشاط والنضال في سبيل القومية المصرية ، فكر في سائر نواحي الحكم [٤٢] ، ولم تكن القومية المصرية أثناء هذا الطور الباكر ، سائرة

---

٤٠ المصدر ذاته ، ص : ١٩٤ .

٤١ المصدر ذاته .

٤٢ ولد مصطفى كامل بن علي محمد ، أحد المهندسين الاثرياء ، في القاهرة عام ١٨٧٤. وبعد أن أنهى دروسه في الحقوق ، قام بجولة في القارة الاوروبية وبريطانيا داعياً لاستقلال مصر ، مدافعاً عنه .

وأصدر صحيفة اللواء بالانجليزية والفرنسية الى جانب العربية ، لساناً لقضية الاستقلال .

في الاتجاه العربي ، وانما كانت اقليمية ، وكان الباعث عليها مقاومة السيطرة الأجنبية ، والبريطانية خاصة . وقد وقفت الى جانب القومية الزمنية تناضل في سبيلها ، وان كانت ، حسب رواية مجلة « المنار » ، قد استبعدت من صفوفها جميع المصريين غير المسلمين [٤٣] .

ويرجع السبب في نشوء قومية مصرية ضيقة ، منفصلة عن الحركة العربية العامة ونهضتها ، الى أن مصر عاشت حقبة طويلة من الزمن ، وهي وحدة سياسية منفصلة . وكانت الامبراطورية العثمانية في نظر المصريين ، تجسيداً محسوساً للجامعة الاسلامية الشاملة ، ومنها يأملون العون والتأييد في كفاحهم من أجل الاستقلال . ولم يكن لمشاكل مصر الملحة علاقة مباشرة بالمنازعات الدستورية والقومية ، التي كانت قائمة آنذاك ، داخل تلك الامبراطورية ، ولذلك فإنها لم تثر أي استجابة يتحدث باسمها او يتشيع لها [٤٤] .

كان موهوباً في الخطابة والكتابة ، وألف عدة كتب، من بينها كتاب «المسألة الشرقية». وحين قضى نحبه وهو في الثلاثين من سنيه ، بكته مصر من أقصاها إلى اقصاها ، بوصفه بطلا وطنياً .

راجع كتاب «مصطفى كامل باشا في ٣٤ ربيعاً» تأليف فاطمي علي وهو في تسعة أجزاء (القاهرة ، ١٩٠٨ – ١٩١١) .

٤٣ راجع . Adams, op. cit. , p. 184 . لم تكن قومية مصطفى كامل تتعارض مع المثل العليا للجامعة الاسلامية ، وعندما وجد أنه لن يحصل على عون من اوروبا في كفاحه من أجل الاستقلال ، اتجه الى تركيا والحركة الاسلامية الشاملة .

٤٤ هذا لا يعني ان المصريين كانوا لا يكترثون بما يجري داخل الامبراطورية العثمانية من أحداث ، فان ادب تلك الحقبة يفضي بقارئه الى ان العكس هو الصحيح لما يشعر من شدة اهتمام المصريين ، ولكن اهتمامهم هذا كان منصرفاً الى كيان الامبراطورية وقوتها كدولة كبرى في العالم .

ونحن نجد أنّ لآراء مصطفى كامل قرابة بهذا البحث لسببين : ١ – انّ لها تأثيراً في مفاهيم الحكم لدى أكبر الأقطار العربية وأهمها ، وهو مصر . ٢ – انّ كتاباتـه لم تؤثـّر في مصر وحدها ، وإنـّما تجاوزتها الى العـالم العربي كلـّه ، فخطبه وبياناته ونداءاته معروفة أتم المعرفة لدى قراء العربية في أيامنا هذه .

لقد كان مصطفى كامل متحمّساً في تأكيد سيـادة الشعب ، وكان يؤمن أن اشتراك الشعب في الحكومة ، ضرورة اولية من ضرورات التقدم :

« من الشعوب من يسلم زمام أموره الى حكومته ، ويجري طوع ارادتها ، ومنها من يجعل للحكومة حداً في السلطة والنفوذ ويراقبهـا مراقبة شديدة ، ان أحسنت كافأها ، وان أساءت قضى عليها . وشعـوب الشرق من النوع الأول ، وشعوب الغرب من النوع الثاني ، ولذلك كان الشرق في تأخـــر وانحطاط ، وكان الغرب في تقدم وارتقاء ، لأن الشعب هو ، في الحقيقـة ، صاحب البلاد وسيّدها ، وحارس الوطن من كل الأخطار ، وما الحكومـة الاّ وكيل عنه » . [٤٥]

ويبيّن مصطفى كامل أسباب اعتقاده بأن الشعب وحده هو القوة الأصيلة الحقيقية ، ولكن القارىء يظل في ريب عمـا اذا كان يعني أن الشعب هـو بالفعل هذه القوة أو انه يجب أن يكونها .

« على أننا لو تأملنا قليلاً ما أقيم في هذه البـــلاد من عظائم الأعمال ،

---

٤٥ نقلا عن كتاب « الفكر العربي الحديث » لرئيف خوري ، ص : ٢٤٥ .

لوجدنا أن الشعب هو المنشىء له والموجد لكيانه ، فهؤلاء الأفراد الصغار الذين لا يعبأ بهم الكبراء والعظماء هم ، في الحقيقة ، قوام مصر ومصدر نعمتها ، ولولاهم ما عرفنا العيش ابداً . من المؤلف للجيش ؟ افراد الشعب . ومن المكوّن للشرطة وحفظ النظام ؟ أفراد الشعب . ومن الموجد لمحصولات مصر وخيراتها ؟ أفراد الشعب . ومن يعيّش العظماء والكبراء والامراء ؟ أفراد الشعب . فكيف يجحف بحقوقهم ؟ وكيف يهانون ؟ ألا ترى ان العظماء انّما هم كذلك لأن افراد الشعب يحملونهم فوق رؤوسهم ويطيعون أوامرهم ؟ والا فلو تحول الشعب ضدهم فماذا يفعلون ؟ وهل يستطيعون مقاومته ، او يقدرون على الوقوف امامه ؟ كلا ، ثم كلا ! ان الشعب هو القوة الوحيدة الحقيقية ، وهو السلطان الذي يخضع لارادته اكبر العظماء ، وأعظم الأقوياء » . [٤٦]

ولدى عودته عام ١٩٠٦ من جولته في اوروبا التي قام بها دعاية لقضية الاستقلال ، مضى في تجديد نشاط الحزب الوطني ، وهو اول حزب تألف في مصر الحديثة ، وانتخب له رئيساً . وكان منهاج الحزب يضع قضية الحكومة الدستورية في الدرجة الأولى من الاهمية بعد الاستقلال ، فالمادة الثانية منه تدعو الى اصدار دستور يجعل السلطة التنفيذية مسؤولة امام ممثلي الشعب ، صاحب السلطة المطلقة الحقيقية ، كما هي الحال في الانظمة البرلمانية الاوروبية[٤٧] . وقد لقيت تعاليم مصطفى كامل الديمقراطية تجسيداً لها في تشريع محسوس برز في الدستور المصري لعام ١٩٢٣ [٤٨] .

---

٤٦ المصدر المذكور ، ص : ٢٤٦ .

٤٧ راجع « الدولة العربية المتحدة » لامين سعيد (القاهرة ، ١٩٣٨) ج : ٣ ، ص : ١٠١ — ١٠٢ .

٤٨ انظر فيما بعد تجد مناقشة مطولة لهذا الدستور .



٨

الفكر السياسي بين الحربين العالميتين

لقيت مثالية الفكر العربي السياسي وتفاؤله المنشرح اقسى المحن بعد الحرب العالمية الأولى . وليس هنا مكان سرد الاحداث المفجعة التي اثرت أبلغ التأثير في مصير العالم العربي بعد الحرب . غير انه لا بد من ذكر بعض الوقائع البارزة ، لفهم الفكر السياسي خلال فترة ما بين الحربين . فأولاً كانت النتيجة الصافية للحرب التي قاتل فيها العرب الى جانب الحلفاء المنتصرين تحويل ابناء الشعوب العربية من مواطنين الى رعايا خاضعين .

هذا تقرير للواقع يبدو ، في الظاهر ، بعيداً عن متناول الادراك . ألم يثر العرب على الامبراطورية العثمانية نشداناً لتحررهم القومي ؟! فالواقع انهم كانوا داخل الامبراطورية شركاء مواطنين لا رعايا خاضعين ، وظلوا حتى نهاية القرن المنصرم ، أي عندما طفقت القومية ترفع رأسها ، لا يشعرون بوهن تجاه الاتراك او غيرهم ، وكان في مستطاعهم ان يرتقوا اعلى مناصب

الدولة وفيهم من ارتقاها [1] .

ولم تكد الحرب العالمية الاولى تلقي أوزارها ، حتى وجدت معظم الاقطار العربية نفسها محتلة ، خاضعة ، مجزأة بأيدي حلفائها اثناء الحرب . ثم فرض عليها قسراً وعنوة ، حكم استعماري تقنع بقناع الانتداب .

وكذلك كان تقطيــــع اوصال الشرق العربي المحير ، ولا سيما تمزيق سورية الطبيعية ، يتسم باعظم الخطورة [2] ، وكانت المنطقة كلها – باستثناء بعض الاراضي الواقعة على شطـــآن شبه الجزيرة العربية – تشكل جزءاً من الامبراطورية العثمانية ، وبما انهـــا نظمت في ولايات متساوية من حيث ارتباطها بالادارة المركزية فإنها كانت تتمتع بوضع سياسي متماثل . وكان من نتيجة التسوية التي تمت بعد الحرب ، ان نشأ عدد عديد من الدول والعهود الجديدة التي تتراوح اوضاعهـــا السياسية بين استقلال جزئي وتبعية تامة [3] ، وقد عكست النظريات العربية الدستورية وتطبيقاتها العملية هذه الحالة من التجزئة ، وكانت مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالعوامل الخـــارجية التي كانت هي بدورها متنوعة متغايرة . وهكذا ، كانت الحكومات ترسم على مثال الطراز البريطاني في الحـــكم ، وهو الملكية الدستورية ، حين تكون بريطانيا العامل الخارجي الرئيسي ، أما المناطق الواقعة تحت نفوذ فرنسا فقد انبثقت

---

١ راجـــع George Antonius, The Arab Awakening (London. 1938) p, 71, للاطلاع على وضع العرب قبل الحرب العالمية الاولى.

٢ سورية الطبيعية تتضمن فلسطين ولبنان .

٣ المصدر السابق لانطونيوس ، ص : ٣٢٥ .

فيها جمهوريات برلمانية . ومن المجازفة ان نقوم بحساب التأثيرات التي لا يطالها الحس ، وان كانت مهمة كالمزاج مثلاً ، في تناول القضايا والشؤون السياسيّة . ولكننا نستطيع القول هنا بان تأثيرات متباينة قد دخلت من الخارج في هذا المجال ايضاً . ولا يمكن تقييم تجارب العرب الدستورية في فترة ما بين الحربين الا عند مقارنتها بما سبقها من تهديد خارجي وتجزئة داخلية .

مستويا الواقع

أخذت الاقطار العربية على رغم العوائق التي ترجع في اسبابها الى كون الاستقلال الذي احرزته جزئياً وحسب ــ أخذت في انتحال اشكال واجهزة للحكم ، تظنها ملائمة لحاجاتها وافكارها الخاصة . وكان اختيارها يجري في كل حالة تقريباً ، دون بحث دقيق وإعمال نظر ونقاش ، فاذا نحن محّصنا مختلف الدساتير التي سنت في فترة ما بين الحربين ، كشف لنا التمحيص بصورة لا لبس فيها ، عن اصل كل دستور واتجاهه ، فقد كانت ، في الواقع ، نقلاً اميناً وحرفياً تقريباً ، للمؤسسات والمفاهيم الأوروبية .

ولم يغفل الثقات من الباحثين في شؤون العالم العربي الحديث ، عن ضعف المقاومة التي تصدت في وجه ادخال الدساتير والادارات والقوانين الجزائية والتجارية والمدنية التي نسجت على المنوال الاوروبي[٤]. وقد قدم جيب تفسيراً لهذا

٤ احتفظت العربية السعودية واليمن وحدهما فقط ، بالنظام الشرعي القديم . غير ان هنالك دلالات تشير الى ان هذين القطرين سيتحلان قبل مضي وقت طويل بعض مظاهر التشريع الاوروبي ، ففي العربية السعودية مثلاً يجري اعداد قانون للعمل يساير تزايد القوة العاملة في صناعة النفط .

الامر ، يعتبر من احسن التفسيرات فقال :

« بالرغم من ان الشريعة الاسلامية تشمل – نظرياً وفي دراسات الفقهاء – كل فرع من فروع العلاقات الاجتماعية وجوانبهـا فهناك نواح واسعة في حياة اضيئة الاجتماعية اغفلتها عملياً ؛ فالمؤسسات السيـاسية والادارية وجانب كبير من الشرع الجزائي ، ومعظم التنظيمات القـانونية للتجارة ، تقع في حيّز خارج عن دائرة الشريعة الاسلامية وعملها النافذ ، حتى وان كانت اجراءاتها مما يمكن تكييفه احياناً مع إطار تلك الشريعة ، عن طريق الحيل الشرعية . وهنا ، في هذه النواحي بالضبط ، ولدى الطبقات المعنية بها ، بدأت التـأثيرات الاوروبية تتسرب اول الامر وما تزال في هذا النطاق ثابتة شاملة »[٥] .

وهناك تفسير آخر ، وهو ان القيادة السياسية انتقلت ، حول اوائل القرن الحالي ، الى ايدي فئة قليلة نسبياً ، ولكن قوية ، من رجال الدولة والساسة ذوي الثقافة الغربية . وكانت هذه الفئة مقتنعة ان تبنـّي المؤسسات الغربية ، انما هو السبيل الوحيد الى التغلب على نقـاط الضعف والنقائص التي كانت تسم بعض مظاهر الحياة في الشرق . ولم يكن في الوقت من فسحة لترقيـع الثوب القديم ، فبدا لذلك ، ان اصطناع المؤسسات الغربية الجـاهزة ، بجملتها ، أفضل ما يتيسر عمله .

بيد ان هنالك فرقاً اساسياً – هو نفسي الى حد بعيد – بين طريقة العرب

---

٥ Modern Trends in Islam (Chicago : University of Chicago Press, 1947) , pp. 88 - 89 .

في اصطناع الحضارة الغربية ، وطريقة الاتراك الكماليين ، فالعرب ادخلوا المؤسسات والآليات والمفهومات الغربية إلى حياتهم ، دون عداء لتراث الماضي ، بل على العكس من ذلك ، احتفظوا باسمى الاحترام لذلك الماضي مع ادعائهم – الذي لم تكن الوقائع تبرره دائماً – ان ما صنعوه لم يكن اجتثاثاً ونبذاً للماضي وإنما كان مجرد تكملة للقديم بالجديد . هذا بينما كان اصطناع تركيا تمدّن الغرب، على أثر الثورة الكمالية، نتيجة عداء مدروس – عاطفي وفكري على السواء – لماضيها الشرقي .

هذا الفرق النفسي في تناول المدنية الغربية يبيّن علة الاعتقاد المغلوط السائد بأن اضفاء الصبغة العلمانية الزمنية على المؤسسات السياسية والانظمة الشرعية [٦] ، والآلة الادارية ، لم يجر قط بطريقة منظمة إلا في تركيا . والواقع ان مقومات الصبغة الزمنية العلمانية الأساسية كلها تقريباً ، لم تكن في الاقطار العربية أقل انتظاماً واكتمالاً .

صحيح ان دساتير معظم الأقطار العربية ، تحوي خلاف ما هي عليه الحال في تركيا ، مواد تنص على أن الاسلام دين الدولة ، أو دين رئيس الدولة ، على الأقل ، وصحيح ايضاً ان بعض الدساتير (المادة – ٣ – في دستور سورية لعام ١٩٥٠ مثلاً) تنص على أن الشرع الاسلامي مصدر

---

٦ لم يكن تبني القوانين الغربية في الاقطار العربية ، يشمل القضايا المتعلقة بالاحوال الشخصية ، وهي تتضمن اموراً من مثل الزواج ، والطلاق ، والنفقة ، واثبات الوصايا ، وقد تركت للمحاكم الشرعية .

التشريع الرئيسي[٧] ، ولكن مثل هذه النصوص تحمل معنى الاحترام ، أكثر مما تنطوي على وصف فعلي ، إذ لم تقم أية محاولة ، لتحقيق مضموناتها في التشريع .

وكان من نتيجة هذا « الفصام » بين الفكر والشعور ، ان نشأ مستويان منفصلان للواقع : الأول ، السنّة العربية الاسلامية التي ترفض ان تخلي الميدان ، حتى ولو كلفها الامر ان تنتفي كلياً من الحياة اليومية . والثاني ، الطراز الراهن في الحكم المأخوذ عن النماذج الأوروبية . فاما الاول فأمد المجتمع بما يتطلبه من حاجات عاطفية ونفسية وروحية ، واما الثاني فهيأ إطاراً من الحكم ملائماً للاوضاع المعقدة التي نجمت عن الحياة الحديثة ، وتعايش الاثنان معاً على حال من الاعتراف المتبادل ومن استقلال كل منهما بجانب من شؤون القضاء . وقد ظهر القصاص الذي يترتب على خرق هذا الحد الفاصل ، في قضية علي عبد الرازق[٨] عام ١٩٢٥ ، إذ اثارت آراؤه في الخلافة أعنف المناقشات وأحدّها في العالم العربي الحديث ، فقد أيّد علي عبد الرازق إلغاء الخلافة في كتابه « الاسلام واصول الحكم » ، مقرراً انها ليست جزءاً لا يتجزأ

---

٧. راجع مقالة مجيدخدوري « التطور الدستوري في سورية» في مجلة Middle East Journal (المجلد (٥) – ربيع ١٩٥١) . وكان الدستور السوري الذي وضعه العسكريون في آذار عام ١٩٥٣، ينص ايضاً على ذلك ، وإن ألغي بعد سنتين، وراجع للاطلاع على نص الدستور كله المجلد السابع من المجلة المذكورة (خريف ١٩٥٣) ، ص : ٥٢١ – ٥٣٨ .

٨. ولد علي عبد الرازق في قرية من قرى مصر الوسطى عام ١٨٨٨ ، وتلقى علومه فيجامعة الأزهر ، ومن بعد في جامعة القاهرة . وذهب الى إنجلترا عام ١٩١٢، حيث قضى سنتين في لندن وأكسفورد . ثم حمله اندلاع الحرب العالمية الأولى على العودة إلى مصر، قبل إتمام دراسته في الاقتصاد والعلوم السياسية .

من العقيدة الاسلامية ، معلناً ان مصدري الشريعة الاسلامية الاولين – القرآن والاحاديث النبوية – لم يكونا صريحين قاطعين في شأنها ، مبينـــاً ان المصدر التشريعي الثالث في الاسلام ، وهو إجماع الرأي العام الاسلامي ، لم يساند قط الخلافة مساندة صلبة متماسكة ، إذ قامت ضدها حركات ثورية متنوعة في أهميتها وعنفها ، منذ ايام الخليفة الرابع علي . وقد تجددت تلك الحركات على يد جمعية الاتحاد والترقي مؤخراً ، في تركيا ، فلا يصح الادعاء إذن ، كما يبين عبد الرازق أن إرادة الملة الاسلامية تدعم تلك المؤسسة . اما الدليل الرابـع الذي يقدمه الفقهاء على ضرورة الخلافة ، فهو صحيح بمعنى ان شكلاً من اشكال الحكم ضروري ، ليخدم المسلمين فيما يعود عليهم بالخير ، في شؤونهم المـــادية والروحية ، ولكن هذه الضرورة لا تحتم ذلك الشكل في الخلافة ، على النحو الذي عرّفه به أئمة الشرع المسلمـــون . ويخلص علي عبد الرازق إلى القول : « فليس بنا من حاجة الى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا . ولو شئنا لقلنا اكثر من ذلك ، فانمـــا كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين ، وينبوع شر وفساد »[9].

يضاف الى ذلك ان فكرة الخلافة التي ترتكز على خلافة النبي في الامور الدينية والدنيوية معاً ، تقوم على سوء فهم لطبيعة الرسالة :

« ذلك هو القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة لدولة ، وانه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة ، وانـــه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة ، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها »[10].

---

٩ علي عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم ، ص : ٣٦ .

١٠ المصدر السابق، ص : ٦٤ – ٦٥ .

وسلطة النبي في رأي علي عبد الرازق ، انما أتته عن طريق مهمته النبوية ، فينبغي ان لا نخلط بينها وبين سلطة الملوك والسلاطين والامراء . وما دامت سلطة النبي روحية لا زمنية ، فان فكرة خلفه – وهي ما تفترضه الخلافة في نفسها – تسقط من تلقاء ذاتها .

ثم يحاول علي عبد الرازق ان يبرهن ، على النحو ذاته ، أن الشريعة التي جاء بها النبي ، انما عنيت بالأمور الدينية فحسب ، وانها كانت تهدف الى تنظيم العلاقات بين الانسان وربه ، ولم يكن من شأنها تنظيم الامور المدنية :

« ولكنك اذا تأملت ، وجدت ان كل ما شرعه الاسلام ، وأخذ به النبي المسلمين ، من أنظمة وقواعد وآداب ، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ولا من انظمة الدولة المدنية ، وهو بعد اذا جمعته لم يبلغ ان يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من اصول سياسية وقوانين . إن كل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات ، وآداب وعقوبات ، فانما هو شرع ديني خالص لله تعالى ، ولمصلحة البشر الدينية لا غير ، وسيان بعد ذلك ان تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى علينا ، وسيان ان يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا ، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي اليه ، ولا ينظر اليه الرسول »[11] .

وكان ان استدعي علي عبد الرازق ، وهو القاضي في المحاكم الشرعية والعالِم[12] ،

---

١١ علي عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم ، ص : ٨٤ – ٨٥ .

١٢ تعني كلمة العالم في العرف الفقهي عالم الشرع . ويقضي عالم الشرع حياته كلها في التفقه بامور الدين والدعوة الى ممارسة اوامر الدين والابتعاد عن نواهيه ، وقد يكون قاضياً يحكم بين الناس على هدي الشريعة .

الى المحاكمة ، ومثل امام أربعة وعشرين من قضاة الشرع وعلماء الازهر ، فحكموا بتجريمه ، لخروجه على تعاليم الاسلام ، وطردوه من مجمع العلماء ، وفصلوه عن منصبه في القضاء الشرعي .

لقد كان علماء الازهر على صواب في رأيهم بأن نظرية علي عبد الرازق سوء فهم للاسلام . ولو ان هذا تناول الامر بصراحة ، وبيّن ان المفهوم الاسلامي في عدم الانفصال بين الشؤون الزمنية والدينية لم يخدم العرب خدمة نافعة ، وانه يوجه اليهم النصح بالتخلي عنه لكان موقفه اقل حرجاً . ولكنه استرسل ، بدلاً من ذلك ، في تحليل النظرية الاسلامية بما يسيء الى قدرته على التمييز ، والى تماسكه الفكري . وقد ناقشنا آنفاً المفهومات الاسلامية ، حول العلاقة بين الزمني والروحي ، وذكرنا آراء الاعلام الثقات - من العرب وغير العرب – في شأنها ، ورأينا ان الاجماع منعقد لديهم ، على تلاحم الجانبين ، واستحالة انفصالهما .

غير ان ما يسترعي الانتباه في ذلك الحادث ، ويؤيد ما قلناه عن نشوء مستويين للواقع في حياة العرب وتفكيرهم ، هو ان يكون ذلك الغضب للدين قد ثار في الوقت الذي ثار فيه ، وبمثل ذلك العنف ، إذ لم يمض على ذلك الحادث اكثر من سنتين ، حتى تبنت مصر دستوراً زمنياً عصرياً ، يفصل الدين في كل مظهر ، عن الحياة المدنية ، ويحصر سلطة الشريعة في الاحوال الشخصية . لقد كان على العلماء ان يقفوا وقفتهم ضد انتحال الصبغة الزمنية عند إعلان الدستور ، لا بعد ان يكون الامر قد تم عملياً ، واصبح غير قابل للتعديل . ولا ريب في ان بروز تلك البدعة في اوساط العلماء انفسهم ، هو الذي جعل حفظة الدين يواجهون الحادث بتلك الصرامة . غير أن حقيقة

اخرى انبثقت عن ذلك الحادث ، وهي ان قلق علماء الدين المعاصرين إزاء اهمال المفهومات والنظم الاسلامية ، اصبح أقـــل من قلقهم اذا تعرضت تلك المفهومات والنظم للمحاكات النظرية . فالامر الاول يمكن التسامح به كشر لا سبيل الى تجنبه ، اما الثاني ، فلا يمكن التجاوز عنه .

المثل العليا والاجهزة

لقد مضت الدول العربية دون مزيد من الضجة ، باستثنـــاء الجدال الذي اثاره كتاب عبد الرازق ، مضت في إدخـــال الدساتير والأجهزة الغربية الى حياتها ، فأصدرت مصر عام ١٩٢٣ دستوراً يعلن ان النظام ملكية وراثية ، وشكل الحكومة نيابي . وقد استطـــاع ذلك الدستور الذي وضع وفق احدث المبادىء ، ان يستمر حياً ازاء التقلبات التي مرت بها مصر ، حتى عام ١٩٥٢ حين ثار الجيش ونسف النظام برمته . وفي عـــام ١٩٢٥ اصدر العراق دستوراً يقرر النظام الملكي الوراثي ايضاً ، وشكل الحكم النيابي [١٣] .

وكانت حياة سورية الدستوريـــة اكثر صخباً ، بسبب من العدوان الخارجي ، فقد اقرّ المؤتمر السوري الذي كان يمثّـــل عموم سورية – وهي تشمل فلسطين وسورية ولبنان وشرق الأردن – سنة ١٩٢٠ ، اقرّ دستوراً ينصّ على ملكيّة مقيـدة ، ومجلسي تشريـع ، ووزارة مسؤولة . وكانت

....

١٣ راجع مجموعة Helen Miller Davis, comp. , Constitutions , Electoral Laws , Treaties of States in the Near and Middle East (Durham, N. C. , 1947), pp. 107 - 132 .

نصوصه الدستورية حول بنية الحكومة المركزية ، مأخوذة عن الطراز المتبع في بلدان اوروبا الغربية ذات الملكيات الدستورية ، كما كان يشتمل على لائحة بالحقوق التي تضمن الحريات المدنية ، وحرية الفكر والدين ، واستقلال القضاء .

الا ان حكومتي بريطانيا وفرنسا اعلنتا انهما لا تعترفان بشرعية الاجراءات التي يتخذها المؤتمر ، ودعتا الى اجتماع عقده المجلس الاعلى للحلفاء في سان – ريمو ، واتخذ قراراً في ٢٥ نيسان ١٩٢٠ بوضع المستطيل العربي الواقع بين المتوسط وتخوم فارس تحت الانتداب ، وتوزيع سورية بين ثلاث قطع منفصلة : فلسطين ولبنان وسورية مصغرة . واضيف الى القرار ملحق بأن الانتداب على فلسطين ، يحمل معه الالتزام بتطبيق وعد بلفور لإنشاء وطن قومي يهودي [١٤] في فلسطين .

لا يتّسع المجال هنا لسرد الحوادث التي تلت قرارات سان – ريمو ، ولكن يجدر بنا ان نعيد الى الاذهان انّ ثمانية اعوام مرّت نتيجة احتلال دمشق وانهيار الملكية الدستورية التي اقامها الملك فيصل الاول ، قبل ان يفضي الصراع بين الدولة المنتدبة والوطنيين السوريين الى حلّ يسمح بوضع دستور ، بقي مع ذلك ، بعيداً عن ارضاء الجانبين . وما كان لدستور قط ، ان يصبح نافذاً بتمامه ، طيلة ايام الانتداب [١٥] .

وكان دستور ١٩٣٠ مرتكزاً على دساتير مصر ولبنان والعراق وايران

---

١٤ انظر Antonius , op. cit. , p. 305.

١٥ راجع مقالة خدوري السابق ذكرها ، ص : ١٥١ .

وفرنسا وبلجيكا . وقد وضعت خطوطـه في ظل الانتداب الفرنسي ، ولذا جاء يتضمّن محاولات تعاهد مع فرنسا . وافاد دستور ١٩٥٠ من دساتير خمسة عشر بلداً اوروبياً وآسيوياً على الاقل (منها الدساتير العربية) كما افاد من المقترحات التي تقدّم بها الافراد والمنظمات في سورية [١٦] ، ولكنه لم يدخل اي تعديل اساسي على بنية الحكومة . والتجديد الطريف فيه ، انما كان تلك المادة العامـة التي تعبّر عن اماني الشعب السوري وتطلعاته ، في لائحة للحقوق مفصلة (مؤلفة من ٢٨ مادة) تسرد المبادىء الاساسية في الحرية وحقوق المواطن الاجتماعية والاقتصادية . وقد رؤي ان النص بالتفصيل على حقوق المواطنين وحرياتهم ضرورة املتها نزعات التحكم التي كانت قد ظهرت في الادارة الوطنية .

وكذلك كان التطور الدستوري في لبنان سجلاً لتحول هذا القطر من حالة الانتداب الى الاستقلال إذ صدر اول دستور لبناني في ٢٣ نوار (مايو) ١٩٢٦ ، ولم يلبث ان عدّل بقوانين دستـورية صدرت في تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٩٢٧ ، ونوار (مايو) عام ١٩٢٩ . ولكن التعديـل القيم حدث في ٥ تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٤٣ ، وكان فاتحة ثورة شعبية انتهت بإخراج الفرنسيين ، اذ اصدر المجلس النيابي اللبناني قانونـاً يلغي ويغيّر بعض موادّ الدستور التي كانت تحد من السيادة اللبنانية [١٧] . وانتقلت منذ ذلك الحين اجهزة الدولة إلى ايدي اللبنانيين ، كما انتقلت اليهم

---

١٦ المصدر المذكور .

١٧ عدل القانون المواد : ١ ، ١١ ، ٥٢ ، ٩٥ ، ١٠٢ ،وهي التي كانت تعطي فرنسا كدولة منتدبة مركزاً ممتازاً في لبنان، وألغى المواد: ٩٠، ٩١، ٩٢ ، ٩٤،التي تحد من سيادة

وظائف الحكم ايضاً .

اما تطوّر شرق الاردن الدستوري ، فانه يعكس نموه القومي ، وتناميه كدولة . وقد ادخلت المؤسسات والاجهزة الديمقراطية على قانون شرق الاردن الأساسي في ١٦ نيسان ١٩٢٨ [١٨] ولكن السلطة التنفيذية كانت من القوة بمنزلة حجبت معها الآلة الديمقراطية عن كل وجود حقيقي [١٩] .

وأعدّ البرلمان الذي انتخب عام ١٩٥٠ بعد توحيد شرق الاردن والأجزاء الشرقية من فلسطين تحت اسم « المملكة الاردنية الهاشمية » ، دستوراً جديداً، صدر خلال كانون الثاني (ينــاير) عام ١٩٥٢ ، وجعل الوزارة مسؤولة امام البرلمان ، إذ تنص المادة ٥٣ منه على اقتراع النواب على الثقة في المجلس ، فاذا لم تنل الوزارة ثلثي الأصوات ، وجب عليها ان تستقيل .

وفي عام ١٩٥٤ تبنّى مجلس النواب تعديلاً للدستور ، اصبح نافذاً في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٥٥ يخفض اصوات الثقة من الثلثين الى مجرد الأكثرية البسيطة ، كما نص – اي التعديل – ان على الحكومة التي توصي بحل المجلس ان تستقيل بصورة اوتوماتية . وكان جلالة الملك حسين قد وافق على هذه المادة .

وهكذا تكون جميع الاقطــار العربية المستقلة – باستثناء العربية السعودية

البلاد الخارجية . راجع نص الدستور والتعديلات التي طرأت عليه عام ١٩٤٣ (المرسوم رقم ٩٢ لسنة ١٩٤٣) في Davis, op. cit. , pp. 170 - 186.

١٨ راجع . Davis op. cit. , pp. 303 - 315 للاطلاع على نص هذا القانون .

١٩ ينص الدستور في قسمه الثاني ، المادة ١٦ ، مثلاً ، عــلى ما يلي : « سلطات التشريـع والإدارة المنصوص عليها في هذا الدستور ، توضع في يد الامير (الملك فيا بعد) عبدالله ابن الحسين ، وورثته من بعده » .

واليمن – قد قبلت مبدئياً وعملياً ، اشكال الحكم الديمقراطي الغربية ، بعد مضي الربع الأول من هذا القرن ، على وجـه التقريب ، وقد قبلت تلك الاشكال ، لا بتلقين من الدول الاجنبية المسيطرة ، ولكن على كره من هاتيك الدول ، في معظم الحالات .

إن قصة التطورات الدستورية في الاقطار العربية تكشف ان التقـدم نحو الديمقراطية الحقيقية ، ظل الى حين ، يسير يداً بيد ، مع التقدم نحو نصيب اكبر من الاستقلال .

٩

النزعات السياسيّة الشائعة

لم تكن مزعومات النظم الديمقراطية ومفاتنها الجذابة لتمرّ ابداً دون تحدّ يعترض سبيلها . بل كان الذين قاموا بتلك التحـديات، رجالاً بلغوا من الخبرة ونفاذ البصيرة ، ما جعلهم مسموعي الكلمة . ففي الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، عبّر جمال الدين الافغاني ، كما رأينا آنفاً ، عن ارتياب قوي بفعالية النظم البرلمـانية . وكذلك كان اللورد كرومر يشك في صلاح الحكم النيابي [١] ، وهو الذي كان يقف ، بوصفه مندوباً بريطانياً سامياً في مصر ، على الجانب المقابل لجمال الدين . هذان كلاهما ــ الأفغــاني وكرومر ــ كانا يجـــدان ان نضج العرب السياسي ، متخلف عن النظم الديمقراطية . وكان رأيهما هذا سديداً في جوهره ، بالنسبة الى ايامها .

---

١ راجع .E. B.Cromer, Modern Egypt(London, 1908), II. 278

بيد ان ما قد يكون اعسر تعليلاً ، هو استمرار التيار المقاوم للديمقراطية ، بعد ثلاثة ارباع القرن وبعدما تغيّر البنيان الاجتماعي تغيراً بالغاً. وهذه النزعة لم تكن تلاقي التأييد والسند في اوساط الاوتوقراطيين الحميديين الذين لا سبيل الى اصلاحهم ، فهؤلاء تواروا الى حد بعيد ، وانما كانت تلاقيه في اوساط الذين تثقفوا على يد الغرب ، واصحاب النيات الطيبة من دعاة الاصلاح ، وذوي الوطنية الخالصة المحترمة ، المعترف بها .

الخلاف يقوم ، في جوهره ، بين أنصار الحكم الذاتي الديمقراطي من جهة ، وانصار الحكم الكفؤ من جهة ثانية ، أو هكذا عبَّر عنه ، على الأقل ، فقد كتب الدكتور عبد الرحمن شهبندر ، أحد قادة الفكر واعلام السياسة في سورية ، عام ١٩٣٦ ، يقول :

« أما إذا كان القطر العربي متمتعاً باستقلاله التام فخير ما يناله ان تتاح له يد مستبدة عادلة تنقذه من الفوضى التي تتخبط فيها اكثر الامم الحاضرة خصوصاً من كان مثلنا حديث عهد بالشؤون الدستورية ولم يتجهز بعد أبناؤه بالتربية التي تؤهلهم لمثل هذا الحكم الدقيق »[٢].

بيد أن من واجب الامم التي لا تزال تكافح من اجل استقلالها ، ان تصر على اقامة مؤسسات برلمانية تامة .

« الشكل النيابي الحقيقي في الحكم ، القائم على أساس من انتخابات حرة الى أقصى درجة ممكنة من الحرية ، هو افضل شكل حكومي للشعوب التي

---

٢ « القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي » (القاهرة ، ١٩٣٦) ص ٩٣ .

يقيّد استقلالها انتداب او حماية او معـــاهدة من جانب واحد ، او اي نوع من انواع التدخل الاجنبي »[3] .

ويشرح الدكتور شهبندر ذلك بان البرلمـــان الذي ينتخبه الشعب بحرية لا بد أن يحتوي على كتلة نيابية وطنية تعارض الحكومة الخاضعة قسراً للسيطرة الأجنبية .

ولكن هل يشكل عقم الحكومة الديمقراطية المفـــترض ، السبب الوحيد لنفور النافرين — وهم كثر — منها ؟

الجواب لا ! فالشعوب العربية في وضعها الراهن لم تختبر حتى الآن ، فعالية الحكم الديمقراطي او عدم فعاليته ، في مدى طويل من الزمن ، وفي جو خالٍ من العراقيل الاجنبية والمواقف المتأزمة خلواً كافياً ليحكموا عليه .

وقد نجمت ازمة نظريات الحكم في أعقاب الحرب العـالمية الثانية ، عن اعتبارين أساسيين : الاول هو : اي اشكال الحكم يوافـق الشعوب العربية اكثر من غيره ، في المرحلة الراهنة من تطورها ؟ وهذا التنـــاول النسبي يغفل نظريات الدولة التي تدّعي انها تستعلي بشمولها على المكان والزمان . والاعتبار الثاني هو : ماذا يجب ان تكون طبيعة الدولة ووظائفها ؟ وهذا السؤال يتضمّن القيم النهائية لدستور المجتمع ، فالاحرار والمسلمون ، والاشتراكيون ، والشيوعيون ، يفترقون كثيراً بعضهم عن بعض ، حول الاهـــداف التي يسعى كل منهم اليها . وسنناقش هذين الاعتبارين في هذا الفصل الاخير عن

---

٣ المصدر ذاته ، ص ٩٢ .

النظرية السياسية ، على نحو ما يظهران في تفاعل الافكار والاحداث .

صحة الفرضية الديمقراطية

لا شك في ان تمرد العرب على الاوضاع والاجراءات الديمقراطيـــة الذي أعقب الحرب العالمية الثانية ، انمـا اشتد أواره على يد الاحداث القاسية الخطيرة التي مروا بها ، كخسرانهم فلسطين ، وإخفاقهم في الوصول الى تحديد جديد لعلاقاتهم مع الدول الغربية ، والمصاعب الاقتصادية التي رافقت التسويات الجديدة عند الانتقـــال من الاقتصاد الحربي الى الاقتصاد السلمي ، في اكثر الاراضي سكاناً من العالم العربي .

لكن تلك الاحداث لم تكن سوى أعراض لداء أعمق – للمتـــاعب والاوصاب التي يعانيها كل مجتمع خلال تحوّله من نظام اجتماعي الى آخر .

لم تقم أية محاولة لصد التيار المندفع نحو التحول ، والمشكلة الوحيدة التي أثيرت كانت البحث عن افضل الطرق للتحكم بالتغـيرات ، وافضل الرجال للعمل بمقتضى النظام الجديد . فاذا وضعنا الشيوعيين ذوي الاهداف والطرائق غير المقبولة في مقاييس أكثرية الشعب العربي [4] على حـــدة ، ووضعنا الاخوان المسلمين ذوي المبادىء الثيوقراطية على حدة أيضاً ، بعد ان ظهر أنهم يسيرون ضدّ الاتجاه العصري السائد – اذا أفردنا هاتين الحركتين المنظمتين ، نجد أنه

---

٤ الاحزاب الشيوعية ممنوعة قانوناً في جميع الاقطار العربية،ولا يمكنها بلوغ الحكم إلا بالقوة، لا بالوسائل الدستورية العادية .

لم يكن ثمة أحزاب ذات منهج شامل للقيام بالاصلاحات الاجتماعية العتيدة ، ولها من السند الشعبي ما فيه الكفاية . وضعف الأحزاب السياسية المنظمة يفسّر ، الى حدّ بعيد ، نشوء الأنظمة العسكرية باعتبارها سبيلاً إلى القوة التي تنطوي عليها الآمال الثورية .

صحيح أن العرب لجأوا قبل اليوم إلى النظام العسكري لتحقيق الاصلاح ، من ثورة عرابي عام ١٨٨١ في مصر [٥] ، إلى ثورة تموز (يوليه) عام ١٩٠٨ في القسطنطينية التي اشترك فيها الضبّاط العرب والأتراك لخلع السلطان والقضاء على استبداده [٦] ، الى سلسلة الانقلابات العسكرية في العراق بين ١٩٣٦ و ١٩٤١ [٧] .

هذه الأحداث تؤلف اليوم جزءاً حياً من التقليد السياسي الحديث ، ولكن يبدو مع ذلك أن العامل الحاسم في إيجاد الأنظمة العسكرية خلال هذه الحقبة من التاريخ هو الفراغ الناشيء عن ضعف التنظيم في الأحزاب السياسية ، وما يتبعه من تدني الحياة السياسيّة إلى مستوى الخصومات الدنيئة التي تقوم بين

---

٥ راجع كتاب « الثورة العرابية والاحتلال الانكليزي » لعبد الرحمن الرافعي (القاهرة، ١٩٤٩).

٦ راجع George Antonius , The Arab Awakening. (London, 1938) الفصل السادس خاصة .

٧ راجع كتاب « نظام الحكم في العراق » لمجيد خدوري، (بغداد، ١٩٤٦). ومن الطريف الممتع ، أن حكمت سليمان ، رئيس الوزراء الذي قام بأول انقلاب عسكري في العراق، هو شقيق محمود شوكت باشا العقيد في جيش سالونيك الذي زحف على القسطنطينية، وأعاد السلطة الى جمعية الاتحاد والترقي (ص : ١٢٢) .

زمر من الساسة ينشدون منافعهم الذاتية ، ويتّسمون بعدم الفعالية ، والتملّق الأجوف للشعب .

أما الدعوة إلى المؤسسات والأصول البرلمانيّة فبقيت كما عرضها وشرحها الأحرار من أبناء القرن التاسع عشر وبواكير العشرين . وقد أدمجت المبادىء التي يقوم النظام البرلماني عليها في دساتير الأقطار العربية . وتشتمل أبرز معالم ذلك النظام ، على مجموعة الحقوق الانسانيّة وسيادة الشعب ، ومسؤولية الحكومة أمام البرلمان ، وحكم الأكثرية ، واستقلال القضاء ، وجهاز مقبول لتغيير الحكومة بوسائل سلمية .

أما معارضة الديمقراطية ، فانّها لم توضع بعد في صيغة واضحة ، كما هو الشأن في مناصرتها ، ولذا ينبغي أن تعرض بالتفصيل ، وهي تقوم على أساس من التمييز بين الديمقراطيّة السياسيّة الشكلية والديمقراطية الحقيقية [8] ، ذلك التمييز الذي يضع في حسابه مجموع العلاقات الاقتصادية والاجتماعيّة المعقّدة في المجتمع . ويصرّ معارضو الديمقراطية على إنكار شيء اسمه « القانون المحض » ، فالقانون في دولة اقطاعيّة مسنون لخدمة مالكي الأرض ، والغاية التي يرمي إليها ، هي ما يفهمه الملاكون منها ، وما يريدونها أن تكون .

---

٨ راجع مثلاً كتاب Rashid al-Barawi, The Military Coup in Egypt : An Analytic Study (Cairo, 1952) حيث يفسر المؤلف الانقلاب العسكري الذي ألغى النظام الملكي في مصر ، بصراع الطبقات ويقرّ بأن الثورة تعبير حقيقي عن إرادة الشعب ، لان الجيش مستمد من جماهير الشعب .

ويسلّم معارضو الديمقراطية الشكلية بأن حق الاقتراع الشامل يضع الأكثرية المحرومة – نظرياً على الأقل – في موقف يمكّنها من تغيير بنيان العلاقات لمصلحتها ، عن طريق الوسائل الدستورية النظامية . ولكن هذا الكسب يظلّ اسمياً أكثر مما هو فعلي ، ما بقي البنيان الاجتماعي والاقتصادي على ما هو عليه ، لأن جماهير الشعب ليست في وضع يسمح لها بالافادة من امكان تفوقها السياسي ، ولا سيما حيث تقيم الامتيازات الاقطاعية في حرز حريز . فالجهل عائق رئيسي ، والفلاح الفقير لا يملك أن يقرر كيف يمكن ان يخدم مصالحه على احسن ما تخدم . والقصور الاجتماعي والاقتصادي عائق اساسي آخر . وستظل ممارسة الفلاح لحقوقه السياسية تحت رحمة الضغط والاكراه ، ما دامت وسائل عيشه في يد مالك الارض . ثم ان الخمول ، وعجز الاكثرية العددية عن توحيد جهودها في عمل جماعي للدفاع عن حقوقها ومصالحها ، يمكّنان الزمرة المستأثرة (الاوليغركية) اقتصادياً واجتماعياً ، من تمديد اخذها بخناق المجتمع الى الابد .

لم ينكر احد على القضية الديمقراطية صحتها . بل لقد بيّن معارضوها انه لا بد من فترة انتقال لتثقيف الجماهير وتحسين وضعها الاجتماعي والاقتصادي ، بحيث تصبح في موقف يمكّنها من ممارسة حقوقها وأداء واجباتها . وفكرة دور الانتقال في السياسة ، تمتّ بقرابة وشيجة الى فكرة « ضريبة التعليم » في التنمية الاقتصادية . ولكن ثمة خطراً في الاقتصاد كما في السياسة ، من ان تؤول الحماية ، اي إعانة الناشىء على اجتياز عهد الحداثة ، الى غاية في ذاتها . وليس هناك من بديل لهذا الوضع سوى تعزيز الحياة الحزبية وتسهيل الظروف لنشاطها ، غير ان انبثاقها يجب ان ينتظر

توسيع القاعدة الاجتماعية التي يمكن ان يطلب اليها تقديم العون السياسي الفعال للقيام بالاصلاحات ويكون في مقدورها ان تلبي هذا الطلب .

تقييم جديد

العامل الثاني في الازمة حول نظريات الحكم أساسي اكثر من الاول ، نظراً لاشتماله على قيم الاجتماع النهائية ، لا على إجراءات الادارة واجهزتها فحسب . وقد تأثر العالم العربي تأثراً عميقاً بالانقلابات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي حدثت في العالم كله ، اثناء الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها. فقد رافقت تقرير بيفردج عن العمالة الكاملة حملة دعاية واسعة روجت له إبان الحرب [9] ، ثم جاء انتصار حزب العمال البريطاني عام ١٩٤٥ الذي أفضى الى طغيان الاهتمام بالاشتراكية كدواء للعلل الاجتماعية والاقتصادية ، وقد اخذت تبرز فجأة على اثره الاحزاب الاشتراكية في مصر والعراق وسورية ولبنان وفلسطين [10] . وارتفعت مكانة الاتحاد السوفياتي على الصعيد الدولي فتقدمت بذلك الاحزاب الشيوعية المنظمة أدق التنظيم ، وإن كانت قليلة العدد . واخيراً ، لا آخراً ، برزت الولايات المتحدة في صورة الدولة التي تتبنى سياسة الرفاه الاقتصادي العالمي .

---

٩ Lord Beveridge, Full Employment in a Free Society (New York 1945)

١٠ حزبا البعث في سورية والاردن ، وحزب كمال جنبلاط التقدمي الاشتراكي في لبنان ، والحزب الاشتراكي في مصر الذي يتزعمه أحمد حسين، والحزب الاشتراكي في العراق الذي يتزعمه صالح جبر، هي الاحزاب المعروفة من بين المنظمات الاشتراكية العديدة التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية .

وكانت مظالم النظام الاجتماعي والاقتصادي تظهر أسطع فأسطع بنسبة تطرد مع ازدياد الوعي لإمكان الاصلاح والقدرة على تحسين الاحوال العامة. وأصبحت العدالة الاجتماعية اكثر الموضوعات شعبية وانتشاراً في مختلف وسائل التعبير التي تملكها الجماهير. وقد تبلورت شكاوى الناس من أوضاعهم كما تبلورت آمالهم بتحسينها، في حركات وعقائد فكرية (ايديولوجيات) محسوسة. وكانت إحدى هذه النزعات تمثل ما يمكن ان يسمى بـ «الاقطاعية الخيّرة» التي لم يتطلع القائمون بها الى اي تحويل اساسي في بناء المجتمع، ولا الى اي تغيّر ذي شأن في نظام العلاقات القائم. وينتمي قسط كبير من المؤلفات التي ظهرت بعد الحرب، الى هذا الاتجاه.

وهناك حركة ثانية كانت اكثر تنظيماً، تمثلت في عرض جديد للنظريّة الاسلامية في الحياة والمجتمع، وتأكيد خاص على طبيعة العدالة الاجتماعيّة في الاسلام وأسسها ومناهجها، وكان سيد قطب رائد هذه النزعة الاول، في كتابه «العدالة الاجتماعيّة في الاسلام». [11]

وان المبدأ الأساسي الذي يبدأ به قطب أفكاره هو اعتقاده أن علاقة الفرد والمجتمع، والنظريات الاقتصادية، والتنظيم الاجتماعي، وما إليهـا من مسائل، إنّما هي أجزاء لا تتجزأ، متصل بعضها ببعض، وهي داخلة في إطار الكلّ الذي يسمو على البشر. والحياة وحدة يمتزج فيها المادي والروحي

---

١١ سيد قطب كاتب معروف اتهم بالاشتراك في المؤامرة التي دبرها الاخوان المسلمون ضد نظام رئيس الوزراء جمال عبد الناصر، في تشرين الثاني ١٩٥٤. وقد حوكم مع غيره من قادة الاخوان المسلمين، وحكم عليه بالسجن.

امتزاجاً لا انحلال له .

« الاسلام دين الوحدة بين العبادة والمعاملة ، والعقيدة والسلوك ، والروحيات والماديات ، والقيم الاقتصادية والقيم المعنوية ، والدنيا والآخرة ، والأرض والسماء . وعن تلك الوحدة الكبرى تصدر تشريعاته وفرائضه ، وتوجيهاته وحدوده ، وآراؤه في سياسة الحكم والمال ، وفي توزيع المغانم والمغارم ، وفي الحقوق والواجبات » .

وللعدالة في نظر الاسلام أبعاد أرحب كثيراً عن المساواة الاقتصادية وحدها . فان القيم التي تتناولها النظرة الاسلامية كثيرة التنوّع والتعقيد ، بحيث يتوجّب على العدالة أن تحيط بها كلها . والمساواة الاقتصادية القائمة على أساس من تقييم ضيّق ، تخالف الطبيعة البشرية ، ولا تتّفق مع التفاوت بين مواهب الأفراد ، وتثبّط الهمم وتنكر على المجتمع حقّه في الرقيّ عن طريق العمل الشاقّ . فالعدالة المطلقة لا تستلزم المساواة في المكافأة، بل تكافؤ الفرص . وعلى هذا ، يجب أن لا يكون ثمة تمييز ، أو عوائق بسبب من مكانة ، أو تربية ، أو طبقة ، أو نسب . [١٢]

والاسلام ، خلافاً للشيوعية ، يقرّ التعاون لا الصراع ، نقطة انطلاق ، ويؤمن أن ثمّة وحدة أساسيّة في المصالح بين الأفراد والجماعات ، كما هو الأمر بين جميع أفراد الانسانية على وجه عام . وهذه هي أسس العدالة : ١ - التحرّر الوجداني المطلق . ٢ - المساواة الانسانية الكاملة . ٣ - التكافل

---

١٣ « العدالة الاجتماعية في الاسلام » ، ص : ٢٨ .

الاجتماعي الوثيق القائم على التوازن بين الحقوق والواجبات [١٣] .

وإن الفصل الذي كتبه قطب عن النظرية الاقتصادية أساسي ، لا لأنه يمد القارىء بصعيد محسوس للبحث في موضوع العدالة الاجتماعية وحسب ، بل لان التحدي الاكبر للنظام الاسلامي ، إنـّما يستند الى مقدماته الاقتصادية. والنظرية الاسلامية الاقتصادية تحاول أن توازن بين سعادة الفرد وسعادة المجتمع شأنها في حقول الحياة كلها [١٤] . وهي تعتمد في سعيها وراء أهدافها على أداتين : التشريع والارشاد . وحقّ الملكية الفردية ثابت فيها ومصون ، ونظام الملكية الخاصة يتـّفق مع الطبيعة البشرية ، كما انه نافع للمجتمع ، بسبب الحافز الذي يمدّه به .

على أن حقّ التملـّك الخاص ليس مطلقاً بلا قيود ولا حدود ، وانما هو منوط باعتبارات من الخير العام التي تردّه إلى حقّ نظري محض . ولذا ، من واجب الفرد أن يدرك أنه ليس أكثر من وكيل على أملاكه ، وان مالكها الاصيل هو المجتمع . وهذا الادراك يجعله أكثر تحملاً للقيود التي قد يقرر المجتمع فرضها على حقوقه في التصرّف بما يملك . ويشجع المجتمع كذلك ، على المضي في وضع الانظمة والقواعد التي يراها ضرورية لتحقيق المصلحة العامة [١٥] .

---

١٣ المصدر المذكور ، ص : ٢٩ — ٦٨ .

١٤ المصدر المذكور ذاته ، ص : ١٠١ .

١٥ المصدر نفسه ، ص : ١٠٦ .

وتتضمن المبادىء الاخرى المتعلقة بالملكية الخاصة، حق الجماعة في استرداد الاملاك السائبة او التي يساء استعمالها، وكراهة الاكتناز، ومقت الغنى الفاحش والفقر المدقع، وتحريم الاحتكار، وتحريم الربا، والاعتدال في التصرّف بالاموال المكتسبة من الاملاك .

وهناك أخيراً، فريضة الزكاة (صندوق الفقير الذي فرض على الناس أن يمدوه بالمال) التي يدعوها المؤلف « الركن الاجتماعي البارز من أركان الاسلام »، وهي أهم قسم في نظرية الاسلام الاقتصادية . والزكاة فريضة [16] تفرضها الجماعة على الفرد، كمنهاج في الضمان الاجتماعي .

ويرى قطب أن الاسلام يستنكر الفاقة، ويعلق أهمية دينية على العمل ودرجاته، تفوق أهمية كل عبادة شكلية [17] . ولكنه اذ يقرر أن على المرء أن يكسب قوته بسعيه الى اقصى مدة مستطاعة من عمره، يؤكد ان له حقاً معلوماً في الاموال العامة، عندما يقعد به عن العمل سبب من الاسباب المشروعة [18] .

بيد ان هذه الآراء لم تلبث ان لقيت اعنف التحدي من قبل رجل ينتمي إلى أسرة العلماء المسلمين، في كتاب صدر عام ١٩٥٠، عنوانه « من هنا

---

١٦ الزكاة تعني حرفياً : الطهارة .

١٧ المصدر المذكور سابقاً لقطب، ص : ١١٢ – ١١٣ .

١٨ المصدر ذاته، ص: ١٣٤ . يشرح المؤلف ان الزكاة هي الحد الادنى من الضريبة على الملكية، فاذا ثبت انها غير كافية، فان السلطة مخولة أن تفرض من الضرائب على رأس المال، ما يتفق ومقتضيات المصلحة العامة .

نبدأ ، ألّفه الشيخ خالد محمد خالد وبه يدعو الى منهج اشتراكي كامل ، كحلٍ وحيد يناسب مشكلات العالم العربي الملحّة . وليس ثمّة من غرابة في الدعوة الى منهاج اشتراكي في الدنيا العربية ، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية أي عندما أصبحت الاشتراكية هي الزي الفكري السائد تقريباً ، ولدى أحزاب الوسط خاصة . إنّما الغريب ان تكون هذه الدعوة ، قد انتشرت في صفوف علماء الدين المحافظين .

هنالك شبه جدُّ قريب بين ثورة علي عبد الرازق من أجل حكم دستوري زمني لربع قرن خلا [19] ، وثورة خالد محمد خالد من أجل تنظيم اقتصادي زمني ، سنة ١٩٥٠ . فكلا الرجلين ينتمي إلى الطبقة الدينية ، وكلاهما يدعو إلى فصل الشؤون الدنيوية عن الدين ، وكلاهما اجتاز الخط الضمني الفاصل بين مستويي الواقع الذي تحدّثنا عنه آنفاً ، وأثار بعمله هذا عاصفة من الجدل [20] .

ينقسم كتاب خالد إلى أربعة أقسام تطابق القضايا الاساسية الأربع للفكر والمجتمع العربيين : الأول ، وعنوانه « دين لا كهانة » أشدّ ما عرف علماء الدين الاسلامي من هجمات مؤذية في الأدب العربي الحديث ، وأشبه ما يكون بلواذع فولتير القاصمة – وقد استوحى منه في الحقيقة –

١٩ راجع ص ما سبق ذكره .

٢٠ لوحق خالد من قبل المحاكم بتهمة تهييج الرأي العام ضد الدين ، وقد حكمت محكمة القاهرة ببراءته ، وأفرجت عن الكتاب الذي منع نشره. راجع تفصيل الدعوى في ترجمة الفاروقي لكتاب خالد التي نشرها المجمع الاميركي لجمعيات الثقافة (واشنطن، ١٩٥٣) ص : ٣ – ٢٥ .

ضدّ الكنيسة . وليس للاسلام – نظريّاً – كهنوت ، ولكن كانت هناك في الواقع دوماً ، هيئات قوية من العلماء (رجال الدين) الذين تمتد وظائفهم من إمامة الصلاة الى القضاء ، وفي قضايا الأحوال الشخصيّة ، بصورة خاصّة .

يتّهم خالد رجال الدين بالاشتراك في وزر المحافظة على نظام اجتماعي لا يطاق . وهم إنّما فعلوا ذلك إمّا عن جهل وتزمّت ، واما عن تلاعب تعمّدوه ، فقد كتب في فقرة عنوانها « اشتراكية الصدقات » يقول :

« ليس من الانصاف ان نظلم الكهانة ، فننعتها بالجمود المطلق ، فانّ لها مرونة خارقة تمدّها دائماً بامكانيات التفاعل مع التطور ، وتلبي حاجات المجتمع . ماذا يريد الناس ؟ أيريدون اشتراكية وعدالة ؟ إن لدى الكهنة اشتراكية جاهزة ، وهم مستعدون ان يجودوا بها عليهم ، ليعيشوا في ظلها أعزّة شامخين كرماء ، وتلك هي اشتراكية الصدقات ، فالصدقة في نظر الكهانة ، نظام اقتصادي واف ، ووسيلة ناجحة لمحاربة الفقر ، وإسعاد الشعب ، ومطاردة متاعبه وشقائه . وإنك لتسمع وترى الدعوة الى الصدقة والاحسان في كل مناسبة ، حتى لتكاد تشكّ : هل انت في مجتمع او في ملجأ » . [21]

ويؤكد خالد ان روح الاسلام ينفر من فكرة الصدقة ، وانه إنما أثبتها

---

٢١ المصدر ذاته، ص : ٣٧ . الاشارة هنا الى صفحات الترجمة الانجليزية السابق ذكرها مع ان هذه الفقرة ترجمتها بنفسي .

باعتبارها آخر ما يلاذ به عندما ينقطع كل سبب من اسباب العيش . وينتقد خالد كذلك ، أولئك الذين يخضعون المادة للروح ، ويعلن بشكل لا لبس فيه ، ان لا روحانية مع الحرمان ، فما الذي يعنيه المغفلون الضالّون بالروحانية ؟ اذا كانوا يعنون بها الزهد والتقشف ، فانهم يشيرون الى ظاهرة ، تسير في طريقها الى الفناء .

« ان عصر الزهد والموت قد انتهى وتقوض ، ونحن اليوم في عصر الحياة . واذا كان الزهاد مصرين على مذهبهم الباطل ، فعليهم ان يدعوا اليه باسم الكهانة لا باسم الدين ، فالدين لم يجيء ليجعل من الحياة البهجة المشرقة مقبرة نقضي ايامنا في صوامعها ولحودها ، ولكنه جاء يهتف ويدق اجراس الصباح للنوّام صائحاً فيهم : إليكم زينة الله وطيبات الدنيا ومسرات الحياة »[٢٢] .

ولكن إذا كان دعاة الروحانية يعنون بها سموّ الروح والفضائل الاخلاقية التي تفضي الى التسامح والايمان ، والغيرية ، وحب السلام ، فان خالداً يعلن ان لديهم قضية تستحق البحث اكثر من تلك ، ويسأل دعاة هذا النمط من الروحانية :

« هل تستطيع النفس المغمومة المشتتة ان تجد حلاوة الايمان وصفاء الروح ؟ هل يستطيع الانسان الذي اختلت غدده وأجدبت خلاياه ان يكون ذا سلوك وديع ؟ هل يستطيع المحروم الذي لم يجد من الفرص ما يثقّف نفسه ويربّيها ويطعمها ويسقيها ، أن يصير إنساناً فاضلاً ؟ »[٢٣] .

---

٢٢ المصدر المذكور ، ص ٤٣ .

٢٣ المصدر ذاته ، ص ٤٤ – ٤٥ .

ويعرّف خالد العدالة الاجتماعية في القسم الثاني ، وعنوانه « الخبز هو السلم » انها « طائفة من المبادىء والنظم التي ثبت بالتجربة أن المنفعة الاجتماعية تبلغ بها حدّها الأقصى ، والتي اعترف الناس بأن لها من الاهمية ما ينسخ جميع الاعتبارات الوقتية » .[٢٤]

والعدالة الاجتماعية ، فيما يرى خالد ، ليست من اصل ماركسي أو روسي ، وانما هي غريزة طبيعية رعتها الانسانية منذ فجر الزمان ، ويندد باولئك الذين يعتبرون ان كل دفاع عن العدالة والمساواة هو من وحي الشيوعيين مبيّناً ان تاريخ البشر سجلّ متصل للمحاولات التي قام بها العقل البشري لابتكار نظام عدلي اكمل . وحيوات موسى وعيسى ومحمد ، إنما هي فصول مجيدة في ذلك الكفاح الابدي .

ويقرر خالد ان العالم المتمدّن بأسره يعترف الآن بان الاشتراكية هي النظام الذي تبلغ به المنفعة الاجتماعية حدّها الاقصى ، غير ان الامثلة التي يسوقها تجعل من الواضح ان تعريفه للعدالة الاجتماعية إنما ينطوي على الرأسمالية النيرة ، وانها — أي العدالة — لا تقتضي في رأيه ، تأميماً كلياً لوسائل الانتاج ، ويلخّص القضية على النحو الآتي :

١ — العدل الاجتماعي ضرورة لازمة نادى بها الشعب والحكومة واتفق المجتمع كله عليها . ٢ — العدل الاجتماعي هو النظام الذي تبلغ به المنفعة الاجتماعية حدها الاقصى . ٣ — النظام الذي حقق هذه الغاية ، في الفترة

---

٢٤ المصدر ذاته ، ص : ٩٤ — ٩٥ .

الحاضرة ، هو الاشتراكية ولا شيء سواها [٢٥] .

ويدعو خالد في القسم الثالث « قومية الحكم » الى تأسيس الحكومة على اسس علمانية زمنية ، فقد اثبتت الحكومات الدينية عجزها ، والرجوع اليها يعني انتكاساً الى الحكم الاوتوقراطي الغاشم . والدين الصحيح لا يحتاج الى دولة تدافع عن قضيته ، وهو مجموعة من الحقائق الابدية ، بينما الدولة تخضع لقوانين التطور الطبيعية وتتغير بالتالي ، على الدوام .

ثم يعدد المؤلف سبعة ملامح بغيضة تتسم بها الحكومة الدينية : ١ – غموضها حول مصدر السلطة ومكمنها . ٢ – عدم ثقتها بالعقل الانساني . ٣ – اتجاهها الى جوانب الضعف الانساني في الطبيعة البشرية في سعيها وراء التأييد ، وذلك لانها تعتبر كل مصلح عدواً لله والدين . ٤ – غرورها الذي يجعلها ضيقة الصدر إزاء النقد والنصح. ٥– سلطتها المطلقة وكراهيتها للاحزاب المعارضة ومعارضتها لوجود هذه الاحزاب . ٦ – جمودها العريق وتهيبها من كل تغير . ٧ –قسوتها المتوحشة التي تستمد تبرير قسوتها وبطشها من نفس الغموض الذي تستمدّ منه سلطتها [٢٦] .

ويرى خالد ان الحكومات الزمنية يمكن ان تقترف المساوىء والفظائع نفسها . هذا صحيح ، ولكن الحكومة الزمنية الفاسدة لا تملك ان تعمّر طويلاً ، لان ثمة رأياً عاماً ناشطاً قادراً على إسقاطها ، كما ان ثمة سلطات تشريعية وقضائية يتيح لها وضعها ان تتحدى سلطة الحكومة . ففي النظام

---

٢٥ المصدر المذكور، ص : ٩٦.

٢٦ المصدر ذاته ، ص: ١٢٩ – ١٣٤ .

الزمني ، تكون المعارضة واجباً وطنياً وحقيقة سياسية لها اساسها الثابت في الدستور . ثم ان واجب الزعيم الديني غير واجب رجل الدولة ، والفرق بين الواجبين في الوسائل ، لا يقل صحة عنه في الغايات . ويخلص الى التقرير بأن التقدم والتمدن منوطان بالاعتراف الصريح بانفصال هاتين الدائرتين [٢٧] .

والقسم الاخير من كتاب خالد ، وعنوانه « الرئة المعطلة » ، نداء لتحرّر المرأة تحرراً تاماً .

وانك لتجد ان الحركات والعقائد الفكرية المعروضة في هذا الفصل قريبة ، على اختلاف في الدرجات ، من تراث العرب الثقافي ، وان مقولاتها الفكرية ، وولاءاتها ، وتقييماتها الاخلاقية ، تشكل استمراراً للماضي المحلي ، سواء كانت جذرية (راديكالية) ، او محافظة ، او تحررية ، أو تعسفية ، زمنية أو دينية . وبعضها يبذل جهداً فائقاً في محاولته لتكييف الماضي وتمثيله وتوفيقه مع الحاضر . ولكن القاسم المشترك لهذه الافكار جميعها انها لا تدعو الى الانفصال الكامل عن الماضي .

والشاذة الوحيدة عن هذه القاعدة العامة في الصورة السياسية والعقائدية للعالم العربي ، هي الشيوعية . والاحزاب الشيوعية مؤسسات غير قانونية في كل ارض عربية ، ومن العسير تقدير مدى التأييد الذي تحظى به من قبل الجماهير لأنها تعمل سراً لا جهراً . كما يعسر ايضاً حتى في الاماكن التي يصح وضع تقدير اجمالي لقوة الشيوعيين فيها، ان نعرف ما اذا كان التأييد الذي تحظى به ، ناشئاً عن اقتناع خالص حر ، أم انه مجرد تعبير عن احتجاج على الظروف الدولية والقومية . وكيف دار الامر ، فان العقيدة الشيوعية تنتشر في كل

---

٢٧ المصدر ذاته ، ص: ١٤٣ .

ارض عربية ، على يد نخبة مخلصة ، منظمة احسن التنظيم وارقاه . ثم ان المفهومات الشيوعية في السياسة والاجتماع والاقتصاد ، ذات اثر فعّال قويّ في حياة هذا العصر ، ولذا ، يجب ان تبحث باعتبارها احد عناصر الفكر العربي السياسي المعاصر .

وقد ظهرت النظرة الشيوعية الى المشاكل القائمة في الاقطار العربية ، على نحو يوثق به ، في تقرير قدّمه زعيم الحزب الشيوعي خالد بكداش ، عام ١٩٥١ في الجلسة التامة للجنة الحزب المركزية في بلاد المشرق ، إذ ترسم النقطة الثالثة منه الأهداف المباشرة ، على النحو الآتي :

« إن بلادنا وحزبنا الآن في مرحلة التحرر الديمقراطي الوطني ، وتتلخص أهدافنا في هذه المرحلة كما يلي : أ — إنهاء السيطرة الاستعمارية السياسيّة والاقتصادية ، وعملائها . ب — تصفية بقايا الاقطاعية في بلادنا . ج — إقامة نظام ديمقراطي شعبي . وشعاراتنا في هذه المرحلة : السلم ، الاستقلال الوطني والديمقراطية » . [٢٨]

ويضيف التقرير أنّه متى تمّ بلوغ هذه الأهداف ، تبدأ مرحلة جديدة تتطلّب : ١ — تقوية النظام الديمقراطي الشعبي . ٢ — خلق الأحوال الملائمة لتحقيق الاشتراكية في البلاد : « إن مهمتنا في المرحلة الحاضرة حشد الجماهير الغفيرة ، والعمال والفلاحين خاصة . وواجبنا أن نكسب هؤلاء إلى جانبنا وأن يقتنعوا بشعاراتنا فعليّاً ، وأن يستعدوا للصراع في أعلى درجاته ، كي

---

٢٨ ظهر التقرير في ترجمة انجليزية ملخصة Harold W. Glidden in Middle East Journal, VII (Spring, 1953) , 206 — 221 والاقتباس المتقدم مأخوذ من الصفحة ٢٠٦ .

تحقق هداف هذه المرحلة على أيديهم » . [٢٩] ومن الواضح أن أهداف القوميّة والشيوعية ، في الظاهر ، متوافقة . ولكنّ الفقرة التي تلي مباشرة ، تبدّد كلّ وهم حول ذلك التوافق السطحي :

« يجب أن يكون اتجاه نشاطنا الرئيسي ، تحقيقاً لذلك ، نحو عزل البورجوازية الوطنية وإنهاء نفوذها في الشعب ، لأن هذه البورجوازية تستخدم نفوذها ، مهما اختلفت أسماء أحزابها وكثرت ، لخداع الشعب ، وتحويله عن نضاله الثوري ، وتعمل أيضاً على التفاهم مع الاستعمار » . [٣٠]

ويتحدّث التقرير ، سيراً مع طريقة الشيوعيين في كلّ مكان يتناولون به القضايا العامة ، يتحدث عن الاشتراكيين العرب ، فلا يغدق عليهم سوى القليل من الكلمات اللطيفة :

« ان واجبنا أن نعمل بشكل دائم ، على نزع الأقنعة عن الفئات والاحزاب التي تدّعي أنّها « اشتراكيّة » كالحزب الاشتراكي العربي ، والجبهة الاشتراكية الاسلامية ، وحزب البعث في سورية ، وحزب جنبلاط التقدمي الاشتراكي في لبنان ، لأنّها تشكّل بدعايتها المغرية ، خطراً على الحركة الديمقراطية الوطنية المتصاعدة الواقفة بوجه الحرب والاستعمار والاقطاعيّة والاستغلال . انها تحاول ان تستغلّ الاتّجاه الشعبي المتزايد نحو الاشتراكيّة ... وتهدّم على الأخص ، فعالية شعاراتنا في « توزيع

---

٢٩ - المصدر السابق ، ص : ٢٠٦ .

٣٠ المصدر ذاته .

أراضي الاقطاعيين وكبار الملاكين على الفلاحين » ، وتنادي بضرورة التعويض على الشركات الأجنبية ... ووضع هذه الشركات تحت تصرّف الحكم الرجعي الاقطاعي الذي يخدم الاستعمار ، وذلك هو ما يسمونه التأميم »[٣١] .

ويعلّق بكداش أهميّة كبرى على وجوب تخليص الصيغ النظرية من الشوائب التي تعكّر صفاءها :

« من أهم ما نجحنا به تقدّمنا في العمل على توضيح موقفنا النظري والفكري حول عدد من المسائل المهمّة على أساس التعاليم الماركسية – اللينينيّة . وتلك المسائل هي : مشكلة السلم ، ومشكلة الاستقلال الوطني ، والثورة الوطنية الديمقراطية ، والانتقال منها الى النضال من أجل الاشتراكية ، ودور قيادة الطبقة العاملة ، والتحالف بين العمال والفلاحين وموقفنا من البورجوازية الوطنية ، ومعنى الحزب الشيوعي ، ومعنى دوره في القيادة الى الثورة »[٣٢] .

وعلى الرغم من ضآلة المنشورات العربية عن النظرية الشيوعية وندرتها ، فان بكداش يصرّح بأنّ : « مما لا ينكر ، أنّ لدينا الآن مكتبة عربية مترجمة ، من المنشورات الماركسية – اللينينية ، يصحّ أن تكون أساساً للثقافة النظرية الى حدّ بعيد »[٣٣] . ويقول في ختام تقريره :

---

٣١ المصدر المذكور ، ص : ٢٠٧ .

٣٢ المصدر ذاته ، ص : ٢٠٩ .

٣٣ يضع بكداش لائحة الكتب الآتية المتاحة بالعربية :

« يجب أن نفهم تمام الفهم ، أننـــا اذا لم نعن بمشكلة التربية النظرية ، ونجعلها شيئاً طبيعياً مستمرّاً في حياتنا الحزبية ، عن طريق اجتهادنا المتواصل في زيادة المنشورات الماركسية – اللينينية بالعربية ، فاننا لا نحقق أبـــداً أيّ تقدّم » [٣٤] .

ذلك هو بيان السياسة الشيوعية اليوم في الاقطار العربية بشكل موجز . وهو نسخة عن العقيدة الماركسية – اللينينية ، بحيث كان يستحيل ، أن نعرف أنــه يتحــدّث عن سورية ، لولا ذكره لبعض الاسماء والامكنة العربية . اذ ليس فيه اية اشارة الى تراث العرب ، او مشاكلهم القوميــة الخاصة . وهو يتناول القضية القومية ، لا كهدف مرغوب فيه لذاته ، بـــل لمجرّد أنها تعين على خلق الاحوال الضرورية الملائمة لتطبيق الاشتراكية ، على نحو ناجح .

وأنت لا تجد في منهاج الشيوعيين أية محاولة جدية لتكييف نفســه مع القومية العربية . وهو منهاج واع للقومية بشكل عام ، ولكن القومية التي يعيها هي قومية تتبع نمطاً واحداً ، وهي ظاهرة تجريدية خالية من الحياة . فهي قومية بلا لون ، تتصل عرضــاً بمطامح شعب معيّن ، مقيم في رقعــة

(تاريخ الحزب الشيوعي) في ١٢ كراساً ، كل واحد منها يحوي فصلاً ، وفصول من كتاب ستالين (اسس اللينينية) ، وكتاب ستالين (المادية الجدلية والمادية التاريخية)، (البيان الشيوعي) لماركس وانجلز ، (الاجور والاسعار والارباح)،(سيرة الرفيق ستالين)، (خطب ستالين)وهي مجموعة تصريحاته وخطبه اثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها.. وكتب اخرى (المصدر ذاته ، ص : ٢٢٠ – ٢٢١) .

٣٤ المصدر ذاته ، ص : ٢٢١ .

جغرافية معينة ، مشترك في تراث ثقافي واحد .

والواقع ، أن ما من عربي يعتنق هذه العقيدة ، ويحتفظ معها بعروبته . فالعقيدة الشيوعية منحوتة من صخرة واحـــدة ، ولا يمكن أن تنحت من غيرها ، بحيث يتضمن اعتناقها أشياء غير التعلق العقيدي بها . وهي تستولي على صاحبها بكليته وتحيط بكل ناحية من فكره ومعتقده . فلا يمكن ، والحالة هذه ، أن تعيش الشيوعية مع القومية تحت سقف واحد ، ولا بد لاحداهما اخيراً ان تطرد الاخرى .

خلاصة

انه لشيء مغر ، وان كان محفوفاً بالخطر ، أن نختم هذا الفصل بالتنبؤ عن اتجاه الفكر السياسي في العالم العربي .

هنالك أشياء كثيرة قابلة للتغير والتبدل ينبغي أن نضعها في حسابنا ، وأشياء كثيرة أخرى تدخل في حيز المجهول . بيد أن من الممكن ابداء بعض الملاحظات العامة ، لا على ضوء التجربة العربيـــة وحدها ، بل على ضوء النزعات السياسية في العالم أيضاً ، بصورة عامة . وأولاها أن الفكر العربي السياسي قد أخذ نهائياً بالايجابية واعتبرها المفهوم الصحيح للدولة . فان تعقـد التنظيم الاجتماعي جعل المفهوم القـديم الذي يعتبر الدولة وكالة محدودة مفهوماً بالياً بكليته . وينطبق هذا القول بشكل خاص على المناطق المتخلفة التي تمثل حكوماتها أكبر مجموعـــات من الكفاءات والمواهب والموارد ، وتجد نفسها مضطرة للاطلاع بتبعات يقوم بها الافراد في الاقطار الراقية المتقدمة .

وكان من نتائج اتساع نطاق الدولة ، ذلك التشابك المتزايد لقيم الانسان بمجموعها ، في اجراءات الدولة . فلم يبق بعد في الامكان عزل المفهومات السياسية والمسلك السياسي عن عقدة العلاقات الاجتماعية من حيث هي كل . ومعرفة ما اذا كانت الدول العربية ستتطور نحو طرز ديمقراطية ، او تعسفية ، أو فردية ، او جماعيــة في الحكم ، تتوقف على العديد من المؤثرات ، وعلى شكل التنظيم الاقتصادي وما يواكبه من علاقات اجتماعيــة ، قبل كل شيء . ولم يعد في الامكان أيضاً ، ازاء هذه الدرجة العالية من الوعي الاجتماعي ، الابقاء على ديمقراطية سياسية دون القبــول بحدّ أدنى من الديمقراطيــة الاقتصادية .

وثمة ملاحظة عامة ثالثة تمليهــا الظروف التاريخيــة الخاصة التي تحيط بالفكر السياسي العربي المعاصر وتنشأ عن هذا الواقع ، وهو أن هنــالك منطقتين كبريين للتجربة الانسانية والنشــاط البشري : الثقافة والحضارة . فالاولى تشير الى القيم والطرز والارتباطات العاطفية والتبعات الفكرية ، والثانية تدلّ على الادوات النافعة والتقنية الاساسية [٣٥] ، ففي تجارب أقطار كالولايات المتحدة وبريطانيا ، تراكمت التقاليد السياسية الجوهرية ، وحظيت باحترام اجماعي خلال حقبة طويلة من الزمن ، لا باعتبارها وسائل حكـم وحسب ، بل لذاتها وباعتبارها تجسيداً لتراث ثقــافي . وما ان بلغت الثورة التقنية ذروة اندفاعها حتى كانت هذه التقاليد قــد رسخت أقدامها وأصبحت جزءاً من التراث الثقافي بحيــث صمدت في وجــه الاضطرابات الناجمة عن تغير الحضــارة السريــع . ومن هنا أمكن المحافظة على

---

٣٥ ـ راجع R. M. MacIver and C. H. Page, Society (New York, 1949)

الاستقرار النسبي ، وعلى الاداء المنتظم لمجرى الحياة السياسية ، رغم استمرار الثورة التقنية .

أما في العالم العربي فقد حدث ، كما لحظنا آنفاً ، تقطع عنيف ، في الاستمرار الاجتماعي ، وهذا التقطع حال دون نشوء ثقافة حية تصدّ تيار الحضارة الصاخبة الزاحفة . بل انه شدّ ، على العكس ، من ازر الثقافة والحضارة اللتين تبادلتا العون بدورهما ، واجتاحتا المنطقة . فالعرب لم يستوردوا التقنية الجديدة وحسب ، وانما استوردوا ايضاً أفكاراً جديدة ، وهذه لم تكن ، في كثير من الحالات ، تناسب أحوالهم الاجتماعية او حاجاتهم ، فعملت من ثمّ ، على زيادة التفسخ وتقويته .

وليس عجيباً أن ينال الاذى النظريات السياسية والعلاقات الاجتماعية ، كما أصاب الثقافة والحضارة في مثل تلك الحال من الاعتلال والاختلال . ولا بدّ اذن لمفهومات العلاقات الاجتماعية وطرزها أن تُعتبر جزءاً من النظام المجتمعي الاوسع الآخذ في الانبثاق . ولكن الاجتماع أيضاً يجري في مجرى دائب الحركة ، ولا يجمد أبداً على حال ، ويمر على الدوام بحالات متتابعة من التغير .

لهذا لا نستطيع أن نناقش اتجاهات المجتمع العربي وامكاناته في طوره القومي الراهن دون الاشارة الى أهم العوامل ، وهو التغيير الاجتماعي . فانّ ملامح التغير الاجتماعي والاقتصادي ، وتغير القيم ، هي القضايا الكبرى التي تستعلي وتشرف على غيرها ، وهي التي ستقرّر الطبيعة الاساسية للقومية العربية في الاعوام المقبلة . فمن المفيد اذن ، أن نخصص الفصول الختامية في هذا الكتاب لبحثها .

١٠

القوميّة العربيّة والتغيّر الاجتماعي

هناك ثلاثة مواقف برزت بوضوح ، تجاه مشكلة التغيّر الاجتماعي في العالم العربي ، الأول : موقف التعصب ، وهو معادٍ لكل تغيير ، يعلق أهمية رمزية لا على تراث الماضي الثقافي وحسب ، وإنما على الأساليب النافعة الموروثة منه ايضاً . وهذا الموقف اخذ الآن يتوارى بسرعة ولذا كان اقل المواقف الثلاثة قيمة . وستبقى ثمة ، على الدوام ، روح التعلق بالقديم ، في كلّ مكان ، وستظلّ ، شأنها شأن الروح المحافظة ، معادية للتغير في جميع اشكاله . ولكن التعصب كان – بوصفه متميزاً عن الروح المحافظة الخالصة – عاجزاً امام زخم المدنية الحديثة ، اذ كان ادخال شيء واحد من اشياء التقنية الحديثة ، يسوق اغلب الاحيان ، الى ادخال غيره ، ويفتح أبواب التغيير الذي لا يقف عند حدّ ، على مصاريعها .

والموقف الثاني أهم من سابقه بكثير في تناول التغيّر الاجتماعي ،

اذ يقوم على قاعدة من التمييز القريب كل القرب من التمييز بين الثقافة والحضارة . وهو موقف حكيم ، وانتقائي ، وميال الى تناول الاجزاء بدلاً من الكليات . وهو يعتبر الفوارق بين الاقطار المتقدمة والأقطار المتخلفة نتيجة للتصنيع وحده [1] . وليس للعقائد الاجتماعيّة ولا للحقائق الناتجة عنها ، في نظره ، أية علاقة بمستوى التقدّم الماديّ ، فقد نما التصنيع في الولايات المتحدة على يد الديمقراطية ، وكان في اليابان ممزوجاً بالشنتوية (الديانة اليابانية) وفي روسيا حققته الدكتاتورية .

المغزى الذي يتضمّنه هذا النهج في معالجة القضية واضح : العالم العربي في حاجة الى تقنيات الغرب الآلية والعلمية فقط ، ليتمكن من تسيير اقتصاده على مستوى ارفع من ذي قبل ، ولا يريد في الوقت نفسه ، ان يمس قيمة الثقافة ، في تلك العملية بأي سوء . وهؤلاء الذين ينادون بذلك النهج يقفون على صعيد ثابت سليم حين يميزون بين الثقافة والحضارة ، ولكنهم يقفون على صعيد اقل سلامة وثباتاً حين يفسرون الحضارة بمعناها التقني الضيّق ، ويقدرونها على اساسه ، وينفون عنها التقنية الاجتماعية .

من اليسير ان نفهم امتناع أصحاب هذا الرأي عن اعطاء تفسير أوسع لوظائف التقنية الأساسية ومضموناتها . اذ يحسبون، وهم على صواب في حسبانهم ، ان التوسع في تفسيرها ، يسوق الى تجنّ خطر على ملكوت القيم

---

١ راجع مثلاً مقالة محمد علي في Iqbal Journal (لاهور ، المجلد الاول ، تموز ١٩٥٢ ، ص : ١ – ١٩) . هذا المقال يمثل رأي جمهور كبير بين المؤلفين العرب المحدثين .

الثقافية الذي يهمهم ان يصان على نقائه قدر المستطاع . بيد ان تطبيق نهجهم الانتقائي هذا ، موضع شك كبير ، نظراً الى الترابـط الوثيق بين التقنية والتنظيم الاجتماعي . فالتصنيع شيء اكثر من استعمال طاقة كبيرة في عمليات الانتاج والتوزيع ، لانه يتوقف على مستوى عـال من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي ، وقواعد متماسكة متلائمـة من مبادىء السلوك الاجتماعي ومستوى ادنى من التربية ، وتفكير يتميز بالانضبـاط ، وعدد كبير من المتطلبات الاخرى التي أحصاها ماكس فيبر [٢] وغـيره ممن درسوا المجتمع الصناعي الحديث . وليس من السهل رسم الخط الفاصـل بين التقنية ، والتنظيم الاجتماعي ، والثقـافة ، لأن مواقع هذا الخط تتغير باستمرار . ومع ذلك فان مثل هذا التمييز سليم في جوهره ، وهو مستحـق لاعظم الاعتبار الجدي .

والموقف الثالث في تناول قضية التغيّر الاجتماعي العربي ، هو ذاك الذي ينكر كل تمييز بين المادي واللامادي من مظاهر الحضارة والثقافة ، ويرى ان ثمة رابطة بين روح ثقافة ما وتظاهراتهـا الخارجية الخلاقة ، ومن اشهر دعاة هذه الطريقة في التناول اثنان : الدكتور طه حسين المصري [٣] واالدكتور

---

٢ Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization tr. by T. Parsons and A. M. Henderson (New York , 1947) . ص: ٨ – ٥٥ على الاخص . يقدم فيبر اوفى بيان منظم عن تفاعل العلاقات بين الثقافة والحضارة في الدراسة الحديثة ، مع ان اهمية التأثيرات الثقافية في التغير الاجتماعي ، كانت مقررة منذ زمن طويل.

٣ راجع « مستقبل الثقافة في مصر » (القاهرة ، ١٩٣٨) والدكتـور طه حسين احد اعلام الادب والتربية في مصر .

شارل مالك اللبناني [4] .

الدواء الذي يصفه هذان لعلاج الحياة العربية القومية ، انما هو اصطناع الحضارة الغربية في جميع مظاهرها . وهو كغيره من العلاجات المتطرفة ، مثار جدل طويل . ويرى منتقدوه فيه حركة انحراف تقف على طرفي نقيض مع الاتجاه القومي ، بينما يؤمن دعاته انه السبيل الاوحد الى الاستمرار القومي .

والجدل الذي تثيره هذه المعالجة يحتدم ، في الواقع ، حول مستويين مختلفين . ولما كان منطلقاً من مقدمات مختلفة فانه يؤدي حتماً الى نتائج مختلفة ، وهو لا يمكن ان يذعن لقياس موضوعي ، لان احدى مقدماته تنطوي على أحكام قيمية .

ليس في الامكان مثلاً إقامة الدليل او دحضه على ان الثقافة الغربيّة متفوقة او اكثر انسانية من الثقافات الاخرى . ولكن الحضارة تقاس بمقاييس الكفاءة . فالطاقة الكهربائية اكثر فعالية — وهذا واضح لا جدال فيه — من عضلات الانسان او الحيوان .

واكثر ما يكون موقف الداعين الى اصطناع الحضارة الغربية بكليتها ، مضطرباً ، معرّضاً للطعن ، إنما هو بالضبط ، في خلطهم بين مفهومي الثقافة والحضارة . فقد وجه مالك لثلاث سنوات خلت ، خطاباً يستحق التمحيص للضوء الذي يلقيه على موقف دعاة الثقافة الغربية نحو التغير الاجتماعي في العالم

---

[4] شارل مالك سفير لبنان في الولايات المتحدة ،وممثله الدائم في الامم المتحدة، لسنين عديدة .

العربي فهو ينتقد فيه الطلاب المغتربين الذين يذهبون الى المؤسسات الغربية لدراسة تاريخهم الخاص وتراثهم الاساسي « دون ان يرسخوا رسوخاً عميقاً في معرفتهم لفكر الغرب ودينه ،ونظرته العامّة الى الحياة » ، ويكتفون بمعرفة سطحية ، هي غاية في السطحية ، للحضارة الغربية ، أو ينفقون اوقاتهم في نشر مخطوط قديم او ترجمته لاداء مطالب الدراسة . ويقول مالك في انتقاده أمثال اولئك الطلاب :

« أيكون عجباً ان يعود هؤلاء الرجال الى بلادهم ، وهم لم يفهموا قط شيئاً عن هذه الحضارة ؟ فان الطالب المغترب لا يملك ان يأمل ابداً في فهم ثقافته الخاصة وتقديرهـــا ، إذا هو لم يبذل وقتاً طويلاً في التعلم عند اقدام الاساتذة الكبار ، الاحياء منهم والاموات ، ولم يمتلك في داخله ، بكل تواضع ، السر الروحي للفكر الغربي ، أعـــني ذلك المهاز المدهش للروح بالحقيقة وللحقيقة وحدها ، ولم يشارك مشاركة مسؤولة في التقليد الايجـابي المتراكم »[٥].

ويتابع مالك كلامه عن طلاب البعثات الخارجية الذين يدرسون العلم العملي والتقنية ، مبيّناً أن هؤلاء يشعرون ، وهم على صواب ، ان العلم يعني السيطرة على الطبيعة ، وان تلك السيطرة تهيء لأصحابهـا ولأمتهم ثروة ، وقوة كبيرة ، ويقول :

« قليلون منهم هم الذين يعيرون ادنى التفاتة للثمن الشخصي و « القومي »

---

٥ Report of the Thirty-eighth General Conference of the American Alumni Council, Washington, D. C. , July 12-16. 1953 (Washington, D. C. n, d) p. 151.

الذي يجب ان يدفع ، للانخراط الحقيقي في حركة العلم ، والمساعدة على الخلق فيها . فالعلم والتقنية جواب عن حب عميق للطبيعة ، عن تعاطف لانهائي مع الموضوع ، عن تتلمذ آلاف السنين على المفهوم الاغريقي الروماني للقانون والنظام ، وعن بحث لنظرية مسؤولة قائمة على أساس من المبادىء الأولية . وكأيّن من طالب يودّ استخدام تقنيات الغرب الخارجية ، ليلقّح بها من الخارج ثقافته الخاصة . بيد أنّه في الوقت الذي يمكن به استخدام التقنيات ، تظلّ الروح التي أبدعتها ، ممّا لا يمكن أن يكتسب ، إلا بتواضع ومحبة راسخين »[٦] .

إن مالك كما نرى ، ينافح عن الثقافة الغربيّة ، لا في اطار تفوّقها من حيث الجوهر الذاتي – وإن كان مؤمناً بذلك ، متحمساً له – بل باعتبارها شرطاً لازماً لبلوغ مختلف الأهداف القومية المنشودة ، كالقوّة والثروة ، والتقنية الراقية ، وما إلى ذلك . غير أن الشروط التي يضعها تثير قضايا تتجاوز حدّ الترابط بين مختلف الثقافات المتنوّعة ، فهو يدعو إلى ضرب من التربية الحرة لا يمكن أن يناله إلا القليلون بسبب من طبيعته الصارمة . وهذا الضرب ترجمة عصرية لمفهوم أفلاطون في الفيلسوف – الملك ، وقد زاد عليه مالك ما يجعله أبعد منالاً لاقتضائه أن يضطلع به عدد كبير من الناس ، أكبر بكثير من عدد نخبة الحماة في جمهورية أفلاطون . وهو ايضاً ، بمعنى من المعاني ، المثل الأعلى لابناء القرون الوسطى ، أي أن يجمع الفرد الواحد في شخصه – على قصر أيامه فوق الأرض –

٦ المصدر السابق .

الفيلسوف والطبيب والكيمائي وعالم اللاهوت ، دفعة واحدة . ومن الواضح أن الزمن قد عفا على هذا المثال المعجز نظراً لضخامــة الموادّ التي أصبحت متاحة للباحث العصري ، وارتفاع درجة الاختصاص التي يتطلّبها كل فرع من فروع الدراسة .

يريد مالك ، فيا يظهر ، من الطالب العربي الذي يـدرس أحـد الفروع المهنية كالطب مثلاً ، والزراعة والهندسة والكيمياء الصناعيـة ، أن يدرك بالاضافة الى تضلّعه الخاصّ في فرعه ، أن « العلم والتقنية جواب عـن حبّ عميق للطبيعة ، عن تعاطف لا نهائي مع الموضوع ، عن تتلمذ آلاف السنين على المفهوم الاغريقي – الروماني للقانون والنظام ، وعن بحث مسؤول لنظرية قائمة على أساس من المبادىء الأولية » كثمن للانتماء الى الحركة العلميـة ، والمساعدة على الابداع فيها .

ولكن من الأكيد أن العلم الحديث يتوقّف على اجتهادات أولئك الذين يحاولون استنباط مضامين المبادىء الأوليّة – بوسـائلهم المتواضعة – بقدر ما يتوقّف على الباحثين الأولين . فأين هو المبرر للنعت بالتفوق أو الانحطاط هذا أو ذاك من المسعيين ، أو القول بأن أحدهما أكثر اتحاداً بالروح العلمية من الآخر ؟ أليس من التفريط ايضاً الادّعاء بأنّ طالباً أجنبياً تمرّس بالتجربة الشاقة المنضبطة التي تقدمها له مؤسسة مؤهلة ، سيتعلم ويحصّل من وسائـل العلم الذي ينصرف إليه – في جميع مضامينه – بمقدار ما يحصّل أيّ طالب آخر غيره ؟ من الواضح أنّه لا يملك من الوقت ما يكفي للدراسـة التي يحسبها شارل مالك ضرورية لأن يخوض حياة العلم خوضاً أصيلاً خالصاً ولا هو بحاجة الى ذلك .

الا أن مالك يشير الى حقيقة هامـة ، وهي أن العلم الحديث أسلوب في الحياة ، وليس مجرد طائفة من الأدوات والتقنيات ، وأن التضلّع بالأول لا غنى عنه للتضلع بالثانية على شكل مكين . ويستطيع أن يدعم رأيه هذا بمقارنة يعقدها بين هزال المآثر العلمية في الشرق العربي المعاصر ، وخصب تلك المآثر الذي لا يقف عند حدّ ، في الغرب . فما سبب هذا البون الشاسع؟ ألأنّ علماء العرب لم يتضلعوا بمناهج العلم وتقنياته وروحـه ؟ ليس عدلاً أن نعزو السبب الى تقصير أفراد او فئات ، فالمجتمع بجملته ، يجب ان يلام على قعوده عن تهيئة الجو الصالح لتقدّم العلم والتقنية .

ولكن لماذا يزدهر العلم في مجتمع دون آخر ؟ وما هو العامل الدينامي في تغيير المجتمع ؟ هل هو البيئة (أو العامل الاقتصادي على وجه التخصيص ، كما يريده الماركسيون ؟)

الأجوبة عن هذه الاسئلة هي التي تقرّر الى حد بعيد ، نموذج الثقافـة ، ونموذج الحضارة اللذين سينبثقان على أثر التغير الاجتماعي .

النظريات الحتمية

تلتقي المعالجات الثلاث لقضيّة التغيّر الاجتماعي التي رسمنـا خطوطها آنفاً ، عند صفة واحدة ، هي الاتجاه المعادي للحتميّة . فالمتعصب للقديم كاره للتغيير ، يحسب أن في مستطاعه منع وقوعه . والمنادون بالعلاج الثاني يؤمنون أن في الامكان الوقوف موقف الانتقاء ، والافـادة من الحضارات والثقافـات الاخرى ، ويتشدّدون ، بصورة خاصة ، في التمييز بين المادي واللامادي من المظاهر . ودعاة العلاج الثالث ، اي اصطناع المدنية

الغربية بعجرها وبجرها ؛ لا يقلون عن أولئك فطنة في ترتيب الأشياء واعطاء الاولوية للعقل لا المادة ؛ باعتباره الباعث الديناميّ الارادي على التغيير الاجتماعي .

وتقف ازاء هذه المعالجات المنافية للحتمية ، مختلف النظريات الاجتماعية الحتمية التي تفسر العلاقات الاجتماعية والانسانية في الدرجة الاولى على ضوء الأحوال الخارجية او المادية . وهي بالطبع ، من نتاج الاصطباغ بالصبغة الغربية في للفكير ؛ كما هو شأن الروحية التي ينادي بها الدكتور مالك وأمثاله . وهي تشترك في طرفيها المتناقضين ، بتقدير للترابط بين العقل والمادة ؛ بين الحضارة والثقافة . وتفترق – وهو فرق أساسي – في تقديرها لوزن كل من الفكر والمادة ، النسبي .

وانّه لمن غريب الاتفاق ، ومهمّ الأشياء ، أن الجانبين المتناقضين في تناول التغيير الاجتماعي في الكتابات العربية الحديثة ، وهما النزعة الغربية المطلقة والماركسية ، أبعد وجهات النظر وأقصاها تطرفاً عن القوميّة العربية : الاولى لانها لا ترى في الاتجاه العربي الفذ فضائل جوهرية مذكورة وهي لا تدعم القومية العربية الا لانها المخرج الوحيد الراهن من الوقوع في قبضة السيطرة الاجنبية ، والثانية لانها ترى في الكفاح من أجل التحرر الوطني مَعلَماً قائماً على الطريق الى الاشتراكية ، وتعادي القومية في ذاتها معاداة مطلقة شاملة . وكلتاهما ، في الوقت نفسه ، هما العلاجان الزمنيان الوحيدان اللذان يحيطان بجميع مظاهر الحياة العديدة المتنوعة . فالماركسي او داعية الغرب يعرف ما هي المضامين التي تتجسّد في الاجهزة المحسوسة ، وما هي وظائفها ، لان كلّ واحد منهما يستطيع ان ينظر الى نماذج سابقة محسوسة ، يسترشد بها ويقيم الادلة منها .

أما دعـاة اتجاه قومي معيّن ، فـان عليهم من جهة ثانية ، أن يقطعوا ارضاً واسعة غامضة المعالم في منطقة الاجتماع الاقتصادي ، بنسبة ما عليهم ايضاً ان يستردوا ما فـاتهم من الزمن بسرعة مطردة ، دون أن يتحولوا في الوقت نفسه ، الى نسخة مأخوذة طبق الاصل عن الامم الاخرى . ولذا ، فان على القومية العربيـة أن تسدّ حاجتين مختلفتـين بل متضادتين في بعض الاحيان : ١ – ان تبيّن ما هي الصفات التي تعتـبر قومية متفرّدة ، وتدخلها الى الاذهان والعقول . ٢ – أن تحول المفهـومات والانظمة القديمة البالية الى اعضاء عاملة ، قابلة للحياة ، وكلا الامرين يقفان في الاهمية على قدم المساواة ..

القيم في مواجهة القوانين

هنالك مصاعب تكتنف الواجب الحيوي في صون ما يستحق ان يصان من تراث الماضي، وفي ادخال تقنيات ومفهومات جديدة، وتنجم هذه المصاعب عن الخلط بين مفهومات القيم ومفهومات العـلم . والواقع أن الادب العربي الحديث قاصر قصوراً كبيراً في العلوم الاجتماعية . فهو متّجه نحو العـلوم البيانية الادبية الخالصة ، في اول منزلة ، ممّا أدّى الى احتلال القيم الذاتية والمفهومات الاخلاقية المسبقة ، أرقى مرتبة فيه ، على حساب الحقائق السببية . وان نظرة عابرة تلقى على اسماء المحدثين من كتاب العربية ومؤلفـاتهم ، تكفي لترينا مدى ما كان للدراسات البيانية من تأثير ، ومدى السطحية في اثر العلوم الاجتماعية . فان طه حسين ، والعقاد ، والمازني ، والحكيم ، ومطران والريحاني ، وجبران ، وبشارة الخوري ، والرصافي ، والزهـاوي ، والشبيبي ،

وغيرهم ، ليسوا من كبار الادباء وحسب ، وانما يعتبرون قادة فكر ايضاً ، وهم الذين يزودون المجتمع بآدابه الاجتماعية . واليهم يتطلع الناس للارشاد في القضايا الأساسية ، مثل وضع المرأة ، وعلاقات الاسرة ، وتحديد النسل ، والتقييمات الاقتصادية والاجتماعية .

وان التأثيرات التي تحيط اليوم بمفكري العرب ، لا تؤدي الى تبني المواقف العلمية ، من حيث هي منفصلة عن المواقف التقييمية . فالتراث الأدبي العربي الذي يدين له كتّاب اليوم بقسم من عتادهم الذهني والاخلاقي ، إنما هو نتاج عصر ما قبل العلم . ثم ان التأثير الغربي الذي يدينون له ايضاً بقسم من ذلك العتاد ، كان اقوى في الادب منه في الاجتماع . هكذا نجد ان اكثر الاسماء الاجنبية شعبية في دنيا العرب هي : أناطول فرانس ، وهوغو ، وغوركي ، وأوسكار وايلد ، وبايرون ، وكبلنغ ، وبرنارد شو ، ومن اليهم من الادباء اللامعين ، لا اسماء مثل : كونت ، وسبنسر ، ودوركيم ، وماكس فيبر ، وباريتو .

بيد أن العلوم الاجتماعية لم تهمل كليّاً ، فهي تدرس في الجامعات . وقد ترجمت المؤلفات الهامة في موضوعها الى العربية ، وأصبحت في متناول الجميع ، ولكن تأثيرها مقتصر على فئة ضئيلة العدد ، هي اقل بكثير من الفئات التي تهتم بالمؤلفات الادبية . والظاهر ان الافكار لا تجد من يصغي اليها في اللغة العربية ، إلا اذا عبّر عنها بالشعر أو باسلوب ادبي رفيع . ومهما يكن التعبير الجميل محموداً ، فان الغلو فيه الى درجة اهمال المفهومات القائمة على قاعدة من المعطيات العلمية ، مدمّر في اطار الحياة الحديثة ، وأوضاعها الراهنة .

وقد كتب زريق مشيراً الى هذه الظاهرة ، يقول :

« إن كنت أخشى شيئاً ، فهو هذا الطغيـــان الادبي الذي يسود حياتنا العقلية ، والذي يحمل لنا شتات اسماء الادباء في الغرب ، وفتـــات آرائهم ومذاهبهم ، فنتهالك عليها ، ونتجادل ونختصم فيها ، ونلهو بها عن القوة العقلية الكبرى التي تهيمن على الحياة الحـــاضرة ، وهي قوة العلم المنصرفة الى مجابهة مشاكل الانسان في الطبيعة والاجتماع »[٧] .

انّ الافادة من المواقف والمفهومــات العلمية ، إزاء الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء ، ضرورة جوهرية لاتّبــاع سياسة تغيير اجتماعي ، متكاملة ، منتظمة ، فان للتقييمات ، وميول الهوى ، والمفــاضلات ، أبداً مكانها في الأحكام على القضايا الاجتماعية ، فاذا اردنا تقليل أضرارهـــا ، وجب الاعتراف بما هي عليه ، وعدم الخلط بينها وبين الواقع الاجتماعي ، كما يحصل اليوم في كثير من الاحيان .

الكل والجزء

ان قبول المعلومـــات العلمية ، اكثر من التقييمات الذاتية ، حكماً في القضايا الاجتماعية ، ذو فضل اضافي في الكشف عن ترابط العوامل الكامنة وراء الواقع الاجتماعي ، وذلك مهم في فترات الانتقال ، وتصادم الحضارات والثقافات المختلفة ، خاصة . فان من أكبر نقاط الضعف البارزة في قسم كبير من المؤلفات العربية الحديثة حول القضايا الاجتماعية ، تلك النزعة الى الانتقاء

---

٧ « الوعي القومي » (بيروت ، ١٩٣٨) ص : ٤٦ .

التي يمكن تبيّنها في معالجة بعض القضايا الاجتماعية الخاصة وتقييمها دونما نظر الى الموقف بجملته ، ومن جميع نواحيه .

هاك بعض الامثلة على هذا القصور في معالجة الواقع والتغير الاجتماعيين : مشاكل الأسرة والقرابة التي لا تنفكّ تتكرّر ، احتدام الجدال بين أنصار الوحدة الزوجية الصغرى ، وأنصار الطراز القديم في الأسرة الكبيرة ، دور المرأة والشباب والشيوخ في المجتمع ، الزواج المدّبر مقابل الحب الرومانطيقي ، وما اشبه ذلك .

هذه مسائل خطيرة هامة تستحق ان نوليها غاية الاهتمام والرعاية ، وما من شيء يقود الى الضلال ، مثل عزل بعض مظاهر الحياة الخاصة عن الكل ، والحكم من بعد لها او عليها .

ان المرأة الاميركية قادرة مثلاً ، على الجمع بين عملها خارج البيت وواجباتها المنزلية ، لأن : ١ – الطراز السائد ، هو الوحدة الزوجية الصغرى . ٢ – المجتمع المصنع تصنيعاً عالياً ، يضع تحت تصرفها العون الذي تمده به التقنيات والاجراءات الحديثة . ٣ – زوجها لا يحمل سوى القليل من التحفظات العقلية والشعورية تجاه اعانتها على القيام بواجباتها المنزلية . (وهناك اسباب أخرى ، لا ضرورة للدخول هنا في تفاصيلها) . ومن الواضح أن ما من مقارنة تعقد بين نظام اجتماعي ونظام آخر ، مع التفكير في الوصف بالتفوق أو الانحطاط ، يمكن ان تكون مشروعة ، الا ضمن الاطار العام للطراز الاجتماعي القائم في كل مجتمع .

ويمكننا اليوم تبيّن العلاقة السببية في المواقف التي كانت تعزى من قبل ، الى قوانين الطبيعة البشرية ، الذاتية الثابتة . فاحترام الشيخوخة مثلاً ، واجب

أخلاقي في المجتمع العربي ، وللسن اعتبار كبير (كما لأشياء أخرى) في الاكرام ومنح المكافآت . وما قد يحسبه المجتمع العربي أمراً اخلاقياً يتصل بجوهر الطبيعة الانسانية ، يمكن ان ينظر اليه مجتمع آخر نظرة مختلفة ، في ظل أوضاع مختلفة ، على نحو ما يرى القارىء ويحكم من خلال الفقرة الآتية ، لعالم اجتماعي اميركي :

« كان احترام الشيوخ طوراً من أطوار المجتمع الذي يغلو كثيراً في قيمة الحياة العائلية ... والمجتمع الذي يصوغ مثله العليا نشداناً للتقدم ، لا يملك ابداً ان يضع شؤونه في أيدي الشيوخ ، وان يمنحهم الاحترام الذي كان يوليهم إياه مجتمع عاش في الماضي ... فان انتهاء عبادة الأجداد ، وسمة التنافس التي تتسم بها الحياة الحديثة الاقتصادية ، والحكومة الديمقراطية ، والفردية ، ونحلة التقدم ، تآمرت جميعها على خفض الوظائف والمكانة التي كان يتمتع بها الشيوخ في المجتمع القديم ، وخفضتها الى درجة محسوسة » [٨] .

والجدال الذي لا ينتهي بين أعداء الحب الرومانطيقي كأساس للزواج وانصاره ، مثل آخر . فكلاهما يستند في تأييد مذهبه الى اعتبارات اخلاقية ونفعية ، ويستشهد بتجارب اقطار اخرى ، كأن القضايا الاجتماعية مما يمكن حله باكتساب اكثرية عددية . وقل ان يعثر المرء على ذلك الضرب من التحليل الذي لا ينشد ان يثبت ان احد الموقفين يفضل الآخر إطلاقاً .

---

٨. انظر C. C.North, Social Differentiation(Chapel Hill, N. C. :University of North Carolina Press, 1926), p. 84.

بل يحاول ان يعرف مدى ملاءمة كل منها للأحوال التي يكون جزءاً منها .
وها نحن ننقل فقرة ثانية لعالم اجتماعي آخر ، كمثال على ذلك :

« ان غلو الثقافة الاميركية في تمجيد الحب الرومانطيقي ، إنما يتوقف توقفاً وثيقاً ، على بعض معالم نظام الاسرة الأساسي . فان تضاؤل الاسرة المديدة الواسعة وما تبعه من خسارة في الوظائف التي كانت تقوم بها الاسرة النواة – أدى الى إعطاء العائلة وظيفة رئيسية جديدة هي وظيفة امداد أفرادها بالعاطفة وإشعارهم بالأمان . وحين يكون اختيار شريك الحياة حراً ، نسبياً ، فان الانجذاب الشخصي يصبح العامل الاقوى في الزواج ، خلاف ما هي الحال في نظام يأخذ بالزواج المدبر تدبيراً . ومن المعروف الشائع في الادب الاجتماعي ، ان تشددنا في الحب الرومانطيقي هو البديل عن التأييد والتنظيم اللذين ينالهما الزواج من قبل الجماعة في المجتمعات والانظمة الاخرى الاقل تفككاً وسهولة حركة من نظامنا العائلي ومجتمعنا »[٩] .

نحن لا ندافع هنا عن النسبية الاخلاقية ، ولا نشير بتحويل الحياة الى سلسلة من المعادلات الرياضية ، فنحن أبعد ما نكون عن ذلك ، ولكن بشرط أن يكون ثمة تمييز واضح بين ما هو كائن و « ما يجب أن يكون » .

لا يلام الانسان في شيء أبداً على تعبيره عمّا يفضله ، أو على تمسكه

---

٩ انظر R. M. Williams, American Society: A Sociological Interpretation (New York : Knopf , 1951) , p. 73.

بمبدإ اخـــلاقي . ولكن الشيء الذي يوجب اللوم وتفعمه المخاطر في شؤون السياسة الاجتماعية ، انما هو الحكم على احدى الظواهر الخاصـة خارج سياقها الصحيح ، والتوهّم أنّ من الممكن تحقيقهـا في نظام آخر يختلف كلّ الاختلاف عن سياقها . وتلك هي بالضبط ، نقطة الضعف ، في كثير من الكتابات ، حـــول الاصلاحات الاجتماعية ، في المؤلفات العربية المعاصرة .

وهناك ملاحظة ضرورية أخيرة ، هي : عندما نشير على الباحثين أن يعملوا على ايجاد الانسجام بين الجزء والكلّ في عمليات التغيير الاجتماعي ، يصبح من واجبنا أيضاً أن نشير الى ضرورة التســـامح مع ظاهرة التخلف الثقافي ، التي اصبحت مفهوماً يطيب لعلماء الاجتماع أن يبحثوا فيه [١٠] .

هذا المفهوم يشدّد على ان التغـــيرات التي تطرأ على الثقافة المادية ، تبعث على تغيّرات في الثقافة اللامادية ، وخاصة فيما يسميه و . ف . اوغبرن « الثقافة القابلة التكيف » ، او الاجراءات التي تزيد في نفع التغييرات المادية . والتخلف ينجم عن ان الثقافة القابلة التكيف قد تبطىء في الاستجابة ، فتخلق بذلك اختلالاً في التوازن ، وعدم توافق بين عمليات التغيـــير الاجتماعي في سيرها . ولا يتاح تجنب درجة ما من عدم التوافق ، على اي حال ، لان الاجتماع البشري في صيرورة دائمة لا نهاية لها . ولكن عندما

---

١٠ انظر , R. M. MacIver and C. H. Page , Society (New York, 1949), pp. 574 - 580 .

وقد أخذ هذا المفهوم شكلاً واضحاً في كتاب:

W. F. Ogburn: Social Change (New York, 1922) pts. IV and V.

تعجز الاجزاء المترابطة في النظام الكلي ، عن القيام مجتمعة ، بوظائفها ، على شكل منسجم ، طيلة حقبة مديدة من الزمن ، وتعرقـل من ثمة عمل النظام ، وتخفض من فعاليته وتخل تناسقه ، فان العلة تكون اذ ذاك ، اكثر من تخلف ثقافي ، وتصبح المسألة ، ما اذا كان التغيير المقترح ، لا يتوافق بمجموعه مع النظـام ، بحيث يتوجب عندئذٍ نبـذه وصرف النظر عنه .



١١

العوامل المقرّرة للتغيّر الاجتماعي

سنأخذ الآن في مناقشة العوامل النوعية التي تكمن وراء التغير الاجتماعي. فبعض هذه العوامل من عمل الانسان ، وبعضها الآخر فوق متناول يده . وقد اعشت المنجزات العلمية الحديثة نظرتنا الى قوة العنصر اللابشري في تقرير مصيرنا . ولكنَّ المتجه الاقتصادي لايّ بلد لا يزال ، مع ذلك ، خاضعاً الى حد كبير لوقائع البيئة اللابشرية . فالاشياء التي هي من قبيل الموارد الطبيعية ، والتربة ، والاحراج، والسطوح (الطوبوغرافيا) ، والموارد المائية ، والمناخ (درجات الحرارة) تحدث فروقاً في الانتاج بين مختلف الاقطار .

وقد اتخذت سويسرا مثلاً على البيئة الطبيعية التي لا تحول طبيعتها – وهي غير مؤاتية كثيراً للانتاج – حيلولة حتمية ، دون نموّها ، فموقعها الجغرافي على مقربة من الاسواق الخارجية ، ثم مزية مواردها البشرية قبل

كل شيء ، يعوضان عليها ضآلة مواردها الطبيعية [١] .

ذلك صحيح ولا شك ، ولكن في الوقت الذي يحتمل فيه ان لا تكون البيئة الطبيعية هي العامل الوحيد ، لا بدّ لنا من التشديد على اهميتها . بيد ان من المؤكد انها نقطة الانطلاق في كل مناقشة للتغير الاجتماعي ، وانها هي التي تكوّن الاساس ، وما البيئة الاجتماعية التي يصنعها الانسان في الغالب سوى محاولة للتكيف مع هذه البيئة الطبيعية .

البيئة الطبيعية

الواقع البارز في بيئة الاقطار العربية الطبيعيـة ، انما هو غلبة الاراضي الصحراوية ، او شبه الصحراوية . فالمناطق المأهولة على شطآن المتوسط وضفاف دجلة والفرات والنيل ، ضئيلة بالنسبة الى الصحارى المترامية التي تحدق بها . ولا ترتفع نسبة الاراضي المزرعة فيها الى عشرة بالمئة ، وهـذه النسبة الهزيلة هي التي تتحمّل ثمانية اعشار السكّان [٢] ، ومن هنا ينشأ الفقر المدقع وما يواكبه من آفات في حياة القسم الاكبر من ابناء الشعب . والصحراء نفسها ، انّما هي الى حدّ بعيد ، نتيجة احوال مناخية لا يملك الانسان عليها سلطة ، ولا يحمل فيها تبعة .

---

١ انظر Jacob Viner , International Trade and Economic Development (Glencoe, Ill., 1951) , esp. ch. VI, « The Economics of Development » .

٢ United Nations , Conciliation Commission for Palestine , Final Report of the United Nations Economic Survey Mission for the Middle East (Lake Success, N. Y. , 1949) .

وكان ان حدث ايضاً مع كرّ الازمان المتطاولة ، جفاف وفقر في الاراضي المحيطة بشرقيّ المتوسط ، نجما الى حدّ ما ، عن عمل الانسان او كسله . وقد جعلت التقنيات الحديثة في صيانة الأرض وإحيائها ، والزراعة العلمية ، وضبط الفيضانات ، والانتفاع بامكانات الري ، وما الى ذلك من عمليات – جعلت اليوم ، تحويل الاتجاه الطبيعي ، الى ما فيه خير الانسان، امراً ممكناً .

ثمّ ان الدراسة الجيولوجية الوافية لم تجد بعد من يقوم بها في الارض العربية ، باستثناء التنقيب عن الزيت . وهذا التنقيب نفسه لم يكن ، في اكبر احتمال ، وافياً ايضاً [3] . وهناك منجم واحد للحديد الخام معروف [4] ، وليس ثمة – عمليّاً – فحم حجري . وهذا يعني طبعاً ، ان المادة الخام اللازمة لتصنيع كامل ، ناضج ، تعوز البلاد العربية . اما المعادن الاخرى على انواعها ، كالنحاس والحمّر (المنغنيز) والمغرة (التراب الحديدي) والجص والخزف الصناعي وحجر البناء والرخام ، فانها لا تزال ، في معظمها ، دفينة . وهناك كميات كبيرة من الفوسفات في الاردن ، ويمكن الحصول على البوتاس من البحر الميت ، وامكانات الصناعات الكيماوية والزراعية وافرة . ويبدو ، بقول مختصر ، ان مستقبل الصناعة الثقيلة محدود ، وأن المجال امام الصناعة الخفيفة واسع مديد .

---

٣ تحتوي الاقطار العربية على اوسع حقول للزيت في العالم ، ويقدر ما تختزنه ارضها بحوالي ثمانين بليوناً من البراميل .

٤ في منطقة أسوان بمصر .

السؤال الذي يرد الآن هو : ما هي امكانات التحسين الاقتصادي والاجتماعي بمقدار ما تقررهــا البيئة الطبيعية ؟ هناك عدد من الوقائع التي تغفل كثيراً في مناقشة غنى الاقطار وفقرها ، في درس نموها وتخلفها . وهذا الخطأ ينجم عن إهمال سيـــاق العلاقات بين مختلف العوامل الاقتصادية ، في كل حالة تدرس او تناقش ، فان أية مناقشة للنمو الاقتصادي تفترض ، في اول منزلة ، ضآلة الموارد التي يجب ان تحاط بالعناية . فاذا بذل في سبيل الانماء الزراعي ما فيه الكفاية من الرعاية الآلية ورأس المال ، فان الجهود التي تبذل على هذا النحو ، لا يمكن ان تضيع كلها سدى ، حتى في الاراضي الصحراوية القاحلة ، ولكن مثل هذا البذل دون تمييز ، ليس من الاقتصاد في شيء .

ان الحاجة الملحة الى حسن الاختيار في توظيف رأس المال واستخدام الآلات هي لب المبدإ الكلاسيكي في الأكلاف المقــارنة [٥] . هذا المبدأ يقرر ان بلداً ما يربح بتصدير البضائع التي لا يكلفه انتاجها كثيراً من الموارد الحقيقية ، واستيراد البضائع التي يكلفه انتاجها غالياً . وعلى هذا ، يجب ان ينصرف بلد كالكويت مثلاً ، الى انتاج الزيت ويستورد ما يحتاج اليه من حنطة ومنسوجات وما أشبه .

والتعديلات التي تدخلها بعض البلدان على هذا المبدإ ، انما تنبــع من أهداف قومية غير اقتصادية . وهذه الاهداف تبرر صناعات الاسلحة الثقيلة

---

٥ انظر Jacob Viner, Studies in the Theory of International Trade (New York, 1937), pp. 437-526 . على الاخص .

مثلاً ، حتى وان كان وجودها يناقض في بعض الحالات ، مبدأ الأكلاف المقارنة . والسياسات الاجتماعية التي تتوخى العمالة الكلية مثل آخر على الاعتبارات المشروعة لتعديل تلك النظرية . والانتفاع بالموارد المتروكة ، وضرورة التحسب للاحتكار وتصرفات المحتكرين ، التي تجري في بعض الامم التجارية الحديثة ، وضغط الطلب في السوق الدولية المتقلبة على الدوام ، الذي يمكن ان يوجد – كما لحظ جون ستيوارت مل لأول مرة – فروقاً في الاكلاف ، كل هذه عوامل أخرى ، لا بد من اخذها بعين الاعتبار ، في التوجيه الاقتصادي لاي بلد[٦].

واذا نحن نظرنا الى العالم العربي من خلال المعيار الاقتصادي الصرف ، حكمنا انه متخلف بجملته . وقد عرّف الاستاذ فينر القطر المتخلف أنه « ذاك الذي ينطوي على امكانات استخدام رأس مال اكثر ، أو عمل اكثر ، او تحصيل موارد طبيعية اكثر ، او على هذه كلها ، لرفع سكانه الى مستوى معيشة اعلى ، او اذا كان مستوى دخل الفرد لديه عالياً ، ان يعول مقداراً اكبر من السكان دون ان يخفض مستوى معيشته » . هكذا يكون بلد ما متخلفاً سواء تكاثف سكانه او تناثروا ، قل رأس ماله او كثر ، ارتفع دخل الفرد فيه او انخفض ، زراعياً كان او صناعياً[٧] .

المعيار الاساسي هو امكانية رفع دخل الفرد . وينبغي ان نضيف هنا ،

٦ انظر J. S. Mill, Principles of Political Economy (London, 1926); والفصل الثامن عشر خاصة ؛ وراجع ايضاً: Readings in the Theory of International Trade, by a committee of the American Economic Association« Philadelphia, 1950 » pp. 239-301 and 393-437. خاصة

٧ International Trade and Econ. Development, p. 125.

ان هذا لا يرادف بالضرورة ، التغلب على فقر الجماهير الذي يمكن أن يكون نتيجة سوء في توزيع الدخل الوطني ، بحيث لا تحل مشكلته اوتوماتياً بازدياد الثروة المتراكمة . لسنا الآن في صدد القيم الاجتماعية ، وانما نحن ننشد مجرد التحقق من إمكانات الانتاجية بمجموعها ، على أساس الموارد الطبيعية التي هي في متناول الايدي .

وليس ثمة شك في ان امكانات النمو في الاقطار العربية هائلة ، ففي استطاعة الزراعة ان تتسع أضعاف اضعاف ما هي عليه في كل بلد عربي ، وتزوده من ثمة باساس يتسع يوماً بعد يوم ، لانتشار الصناعة ، ورفع مستوى المعيشة ، وتحسين احواله الاجتماعية [8] . وهنالك نقطة تثير الخلاف بين كتاب

---

٨ انظر Final Report of U. N. Econ. Survey Mission for M. E. يبين هذا التقرير أن شمال العراق مثلا الذي تبلغ مساحة اراضيه المزروعة ١٠,٠٠٠,٠٠٠ اكر ، لا يستثمر منها سوى ١,٥٠٠,٠٠٠ اكر فقط ، والباقي اي ٨,٥٠٠,٠٠٠ متروك للتنمية التي يمكن ان تحصل فيما بعد . وفي جنوب العراق إذا استخدم الفرات ودجلة بشكل أنفع ، يمكن الحصول على ضعف المساحة المزروعة حالياً ، وهي ٣,٢٠٠,٠٠٠ اكر . ولم يستثمر من ١٨,٠٠٠,٠٠٠ هكتار في سورية ، سوى ١٢ بالمئة فقط . وتقدر المراعي هناك بـ ٤,٠٠٠,٠٠٠ هكتار ، والغابات ٤,٠٠٠,٠٠٠ هكتار ايضاً ، ويقدر ما يبدد من الاراضي الصالحة للزراعة ، بـ ٣,٤٠٠,٠٠٠ هكتار ، او ضعف الاراضي المزروعة ونصف الضعف . ولدى لبنان امكانية مضاعفة ما لديه من اراض مروية ، ومساحتها ١١٠,٠٠٠ اكر . وفي الاردن ، حيث يراوح مجموع الاراضي بين ١٠,٠٠٠,٠٠٠ و ١٢,٠٠٠,٠٠٠ هكتار ، يبلغ مجموع ما زرع منها ٦٠٠,٠٠٠ هكتار . ومصاعب الاردن ناشئة عن أن معظم أراضيه تسقى بمياه الامطار ، ولم يفد بعد من اجهزة الري الحديثة ، رغم إمكاناته في استخدام أكبر نهرين فيه وهما الاردن واليرموك .

العرب المعاصرين حول توجيه التنمية الاقتصادية ، وكيف يجب ان يكون : صناعياً ام زراعياً ؟ الا ان التصنيع هو الذي يحرز قصب السبق في اكثر المؤلفات المعاصرة للاسباب الثلاثة الآتية : الاول ان القوة ترافق التصنيع ، فقد روع العرب ، حين نهضوا من سباتهم الطويل ، ووجدوا أنفسهم في تلك الحالة المهينة من الضعف . وقد اعتقدوا ان الدول الاجنبية انما تتحكم بمصيرهم ، لما تحوز من دبابات ومدافع . وربما لم يقدر العرب شرائط التصنيع في بادىء الامر حق قدرها ، ولا يزال ادراكهم ، حتى اليوم ، لمجموع المضامين الاجتماعية للتصنيع ضئيلاً . اذ خفي عليهم ان التصنيع نهج في الحياة يجب التضلع به على جميع المستويات ، وانه ليس في الامكان فرض الجهاز الصناعي بين عشية وضحاها ، على نظام اجتماعي عاش دهره متوجهاً نحو الزراعة ، دون اخفاق في الاول او انحلال في الثاني .

والصعيد الثاني الذي تقوم عليه الدعوة الى التصنيع ، سياسي في بعضه ، اقتصادي في البعض الآخر ، ومرده الى ان اسعار السلع الأولية عرضة للهبوط او الارتفاع ، اكثر بكثير مما هي حال السلع المصنوعة . وهناك الى ذلك ، الفرضية التي تحسب ان البلد الذي يصدّر المنتوجات الاولية خاسر بجانب البلد الذي يصدّر السلع المصنوعة . بيد ان هذا الحسبان يصعب ان ينطبق على البلدان العربية التي ينحصر تصديرها الرئيسي في الزيت (البترول) ولكن يبدو انه ينطبق على مصر التي يقتصر تصديرها الرئيسي على القطن . والملحوظ ان المواقف الاقتصادية والافكار تتكوّن وتشيع في مصر (وفي بلاد المشرق على درجة ادنى) ، لا في منطقة الخليج التي تنتج الزيت .

اما الادعاء بأنّ اسعار السلع تسير في عكس صالح منتجي السلع الاولية ،

فليس من المنعة بحيث يستعصي على كل هجوم [٩] لان اسعـار تلك السلع ترتفع في عهد من عهود الرواج مثلاً ، اكثر مما ترتفع أسعـــار السلع المصنوعة . ولنا في الحرب الكورية على ذلك دليل ، اذ لم تكد تلك الحرب تندلع ، حتى راج الصوف الاسترالي ، والقطن المصري ، والمطـاط الملايوي ، والقنّب الباكستاني ، رواجاً حقق به التجار من الارباح الصافية مـــا جعل خطر التضخم موضع الاهتمام الاكبر . فاذا افتقدت السياسة الماليّة الرشيدة التي تدّخر فائض سنوات اليسر لسنوات العسر فان التقلبـات الدورية المحتومة للاسعـــار قد تكون مدمرة إلى اقصى حد . غير انه بالنظر الى امكان تخفيف الضرر الناجم عن تقلبات الاسعار أو تجنّبه بما يتخذ الانسان من احتياطات ، فان هذه التقلبات لا تشكل في ذاتها ، حجة ضد تغليب الاتجاه الزراعي ، ولا حجة معه .

غير ان ثمة حالة أقل التباساً ، تساند التصنيع ضد الزراعة ، وهي الحجة التي تنشأ عندما يكون انتظام الاداء الاقتصادي معلقاً على سلعة أولية واحدة ، كما هو الشأن في مصر . فان مثل هذه البلدان تقع تحت رحمة القوى الخارجيّة الاقتصادية التي لا تملك ان تسيطر عليها في شيء. والأدهى والأمرّ في ذلك، ان تلك البلدان قد تتعرض للضغط السياسي، بسبب من ضعف مركزها الاقتصادي. فكساد القطن المصري خلال السنوات القليلة الفائتة مثلاً ، انمـــا كان يرجع في بعض من اسبابه ، الى قوى سياسية تختلف عن القوى الاقتصادية الخالصة . وليس من المهم لأغراض هذا البحث أن تكون الشكوك المثارة حول الاستغلال

---

٩ انظر Viner, Internat. Trade and Econ. Development, pp. 141-143.

السياسي الخبيث لهذا الوضع صحيحة أم غير صحيحة . فالامر الذي يتعلق بموضوعنا ، هو أن الضغط الاقتصادي يمكن أن يُستخدم أداة لتحقيق أغراض سياسيّة .

إلا أن دواء هذه الحالة لا يكون في إهمال الزراعة ، وانما هو أحرى أن يكون في تنويع البنيان الاقتصادي ، بغية تحقيق توازن أدق وأقوى . وليس من سبيل أمام العالم العربي إلى بلوغ الحدّ الأقصى من الاستقرار ومنع البطالة ، الا أن يدمج الزراعة بالصناعة دمجاً محكماً فعّالاً .

والصعيد الثالث محض نفعي ، لأنّه ينزع الى تبادل العلاقات بين التصنيع وارتفاع دخل الفرد ، ويحسب أن الصناعة – والصناعة الثقيلة ، على الأخص – أردّ على أهلها بالارباح ، من الصناعة الخفيفة ، او الزراعة القويّة .

صحيح أن الزراعة مقلقلة النتائج ، وانها لا تثيب الجهود التي تبذل دونها في كثير من الأحيان . ولكن يبدو ، رغم تقلّبات الأسعار والطلبات ، أن لا مبرّر للتشاؤم حول إمكانات الزراعة في المدى الطويل . فان معدّل زيادة سكان العالم لا يزال يفوق معدّل زيادة الانتاجيّة الزراعية . والاصلاحات الاجتماعيّة والاقتصادية تقوم اليوم في جميع أرجاء العالم ، وهي تعني أنّ الطلب على الأغذية وغيرها من منتجات الزراعة ، في ازدياد مطّرد . وتدعو الحاجة الى تنظيم الانتاج الزراعي على قاعدة عالمية واسعة ، مع بعض التسوية لأسعار المنتجات ، دعماً لازدهار هذه الصناعة الاساسيّة .

خُصّص القسم السابق من هذا الفصل لاستكشاف امكانيات التغيّر الاجتماعي والاقتصادي على أساس الموارد المادية . وقد آن أوان البحث في العوامل البشرية ، ولا حاجة الى التأكيد أنها هي العوامل الديناميّة في التغير الاجتماعي . فان في حياة الأمم ، قوى ملموسة وقوى خفيّة تعمل عملها جهرة وسرّاً على السواء . وفي الوقت الذي يمكن به تقييم نماذج المؤسسات على درجة ما من الدقة والضبط ، تظلّ مواقف العقل والروح مما لا يمكن تقييمه .

لقد أورد أحد الكتّاب في دراسة حديثة عنوانها « الشرق العربي في ملتقيات الطرق الاقتصادية » السؤال عمّا إذا كان العالم العربي سيقتفي الخطى التعسة التي كتب على اسبانيا الاستعمارية أن تخطوها ، أم سيتّبع نهج انجلترا النزّاعة إلى التجارة ، الذي أفضى بها إلى الرخاء ، فان هذين النقيضين اللذين ظهرا في مطلع العصر الحديث – مسلك اسبانيا في القرن السادس عشر ، ومسلك انجلترا في عهود آل تيودور وآل ستيوارت من ملوكها – يقدّمان للشرق العربي ، في رأي الكاتب ، الدليلين الهاديين :

« كان تجار البهارات ومالكو أرض الميستا (في اسبانيا) الذين آل اليهم النفوذ في السياسة العامة – كانوا عاجزين كل العجز عن شد المائتي طن من الذهب والآلاف الثمانية عشر من أطنان الفضة التي حصلوا عليها من المكسيك والبيرو ، إلى كيان أمتهم الاقتصادي . وكان تراثهم تضخّماً في الاسعار ، واستمراراً للحواجز الجامدة بين طبقات المجتمع ، وإبقاء للفلاحين على حالهم من الخمول ، بدلاً من إنشاء المشاريع الصناعيّة ، وتوفير المزيد

من الاعمال للناس ، ورفع مستوى الحياة بصورة عامة . ولم يكن « للمضاعف » الذي يتحدّث عنه علماء الاقتصاد ، ما يعمله في اسبانيا ، بينما كانت أوروبا الشماليّة تمتصّ أكبر ما عرفه التاريخ من مقادير رأس المال المتنقّل » [١٠] .

كان التماسك القومي والرأسمالية ، العاملين الرئيسيين اللذين أعانا على نموّ بريطانيا . وهاتان القوّتان مهمّتان لمستقبل الامة العربية ، في حدود ما تمهّدان لتنقّل أنشط في رأس المال والموارد البشرية .

والقومية أمرٌ حيويّ للعالم العربي من ناحيتين : الأولى ، ارتباط القومية بتأميم الحياة . إذ ان التأميم يضع مقاليد السياسات : الاجتماعية، والسياسية ، والاقتصادية ، بيد الشعب ومقتضيات رفاهيته ، لا امتيازاً بيد طبقة او فئة . وقد سبق للأقطار العربيّة أن قامت بجملة أعمال في سبيل الرفاهية الاجتماعية ، من الاصلاحات الزراعية [١١] ، الى تمويل المشاريع العامّة ، الى التعليم الاجباري ، الى تخطيط التنمية الاقتصادية ، الى ما أشبه من أمور غيّرت وجه المجتمع الى حد بعيد . فليس ثمّة إذن من خطر على التطوّر والنموّ ، من سياسة اجتماعية ضيّقة . وتأميم الحياة يخطو ، في شتى الاقطار

---

١٠ A. J. Meyer, in Al-Kulliyah (Beirut), XXIX (March, 1953), 5.

١١ راجع للاطلاع على تشريع الاصلاح الزراعي في سورية ومصر ، المجلد ٧ (شتاء ١٩٥٣)، ص : ٦٩ — ٨١ . يتضمن التشريع السوري قرارين: رقم ١٣٥ تاريخ ٢٩ تشرين الاول ١٩٥٢ ، ورقم ٧٦٨ تاريخ ٣ تشرين الثاني ١٩٥٢ حول توزيع المشاعات والاراضي السائبة . وقد أقرت مصر قانوناً زراعياً ، عام ١٩٥٢ قرار تشريعي رقم : ١٧٨) .

العربية ، نحو التقدّم ، ولا سبيل بعد الى اجتثاثه .

والناحية الثانية في حيوية القومية لمستقبل الأمة العربية ، أقلّ ابتعاثاً على الرضا من الأولى ، فالقومية تهدف ، كما قرّرنا آنفاً ، الى توحيد العالم الذي يتكلم العربية في منظمة سياسية واحدة . وليس من الأكيد أن هذا التوحيد آت قريباً ، بحيث يؤثّر في توجيه النمو الاقتصـــادي والاجتماعي رغم التقدّم الجوهريّ الماثل في الجامعة العربية الذي أحرزه العرب في سيرهم نحو الوحدة . وان نظرة عجلى الى الموارد المادية والبشريـــة في اقطار العرب ، تظهر ان كل ما تحتاج اليه امة لنموها الاقتصادي البعيد المدى ، جـاهز ، ناجز . فاذا نظرت اليها ككلّ ، وجدت ثمة رأس المال الكافي ، وقـــوة العمل الكافية ايضاً ، والموارد الطبيعية الوافرة ، والعدد الـــلازم الوافر من الاختصاصيين الفنيين . ولكن اذا دقّقت النظر انكشف لك ضعف مقـدار التفاؤل ، وذلك لافتقاد الوحدة التي تنظّم وظائف الاجزاء في بنية الكل . وهكذا ، تجد ان ليس لدى الكويت والبحرين وقطر التي تنـال مع العراق والعربية السعودية اكثر من نصف بليون دولار سنوياً من عائدات البترول ، ادنى فرصة لاستثمار الفائض من رســـاميلها – باستثناء العراق – في عمل حقيقي مثمر ، ثمّ تجد من جهة ثانية ان مصر وسورية ولبنان والاردن تملك من الاجهزة الاجتماعية والاقتصـادية ما هو اكثر مؤاتاة للقيام بالاعمال وتحقيق المشاريـع ، ولكنها تفتقـــد – وتلك هي مشكلتها الكبرى – الرساميل الـكافية .

الحلّ طبعاً ، هو القومية ، وقد لا يكون الحلّ النهـائي في عالمنا الذي يصغر يوماً بعد يوم . فقد تحرّكت اوروبا ولا تزال تسير في حركتها ، نحو نظام يستعلي على القومية ، بغية ايجاد سوق اوسع يؤمن الرخاء لعدد اكبر .

ولكنّ الخطوة المنطقية الأولى التي يجب ان يخطوها العرب ، انما هي ان يرفعوا « سلسلة الستارات الحديدية » التي تفصلهم بعضهم عن بعض ، اي انه يجب ، بعبارة اخرى ، ان تسبق القومية الأممية لدى العرب ، اذا كان لهم ان يسهموا كأمّة في النشاطات الدولية ، على قدم المساواة النسبية ، مع الأمم الأخرى .

والمطلب الحيويّ الآخر الذي يقتضيه التغيّر الاجتماعي والاقتصادي ، انّما هو اتخاذ تلك المواقف الاجتماعية — النفسية التي تكوّن اسس الحضارة العقلانية . فهي ، وان كانت في الأصل ، التتمة الثقافية للاقتصاد الرأسمالي ، لا تقلّ جوهرية لتسيير جميع الانظمة الاقتصادية الحديثة الاخرى كالاشتراكية والشيوعية ودكتاتورية الدولة . أما نقيضها ، فهو تلك النظرة العقلية والعاطفية التي كانت سائدة في عصور ما قبل العهد الرأسمالي [١٢] .

وأية كانت النظرة لهذا المطلب ، فانّ ثمة مأزقاً شبيهاً بالحلقة المفرغة في شأن الدجاجة والبيضة ، اذ كيف يتاح إعمال اقتصاد حديث دون مخطّط سابق للدوافع والمواقف والأنظمة المؤاتية لبناء مثل ذلك الاقتصاد ؟ وبما أنّ كلّ مخطّط من هذا القبيل هو الحاصل الطبيعي للاقتصاد الحديث ، فكيف يمكن للنتيجة أن تحصل قبل السبب ؟ أوجد الجهاز الصناعي والمالي

---

١٢ راجع مثلا كتاب J. A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy (New York, 1950),
في الفصل الثاني خاصة ، والفصل الحادي عشر والفصل الثاني عشر . وهناك عنصران مهمان خاصة ، في هذا الموقف : الطبيعة « الجماعية » و الطبيعة « العاطفية » للذهنية البدائية ، ص : ١٢١ .

أولاً ، تتبعه التكيّفات الاجتماعية – النفسية حتماً ، كما يتبع الليل النهار ، او النهار الليل .

انّ مشكلات ازدياد السكان في الاقطار العربية ، تقدّم الدليل الدامغ على المصاعب الأصيلة التي تنشأ عن كثرة المطـــالب التي تدعي صفة الاولوية . ومتاعب زيادة السكان ، انما تنبثق ، بقول مختصر ، عن سوء توزّعهم الذي يتمثـّل في كثافة هنا وانتشار هناك ، من أجزاء الارض العربية . ودواء ذلك يمكن أن يكون نظريّاً ، في تهجير السكان من المنــاطق التي تشكو كثافتهم الى تلك التي تشكو ضآلة عددهم ، ثمّ في تحديد النسل . ولكنّ هذين الحلـّين يستحيلان في الواقع ، على التنفيذ ، ضمن النظام الاجتماعي – الاقتصادي القائم . فكراهية الانتقال شيمة عميقة الجذور في طبيعة اهل الفلاحة ، وتحديد النسل يتطلـّب – ناهيك عن الاعتبارات الدينية – درجة من التكلف الاجتماعي هي اول ما ينقص المجتمع الزراعي من صفات . وبهذا ، تبتلع زيادة السكان ، كلّ ازدياد في القوة الانتاجية ، بله ارتفاع مستوى المعيشة . ما العمل اذن ؟

تلك هي الحلقة المفرغة التي ارتطمنا بها آنفـــاً ، وليس ثمة من علاج ممكن الا في ارشاد الجمهور واقناعه بأن تحديد النسل ، انما هو في مصلحته قبل كلّ شيء ، ومع المدى الطويــل ، على الاقلّ . والعلاج الثاني يقــوم في تمهيد السبيل الى مستوى عال من المعيشة ، والترويج من ثمـّة الى رغبـــة استهلاك اكبر ، وهذا بدوره يقود الى تحديد النسل .

لا سبيل الى حلّ هذه العقدة المعتاصة ، الا بتخفيف الاصرار على الحلول

التدريجية الجزئية ، والتوسع في ادراك الترابط بين مختلف العوامل [١٣] .

وهناك سبب أبعد للمناداة بعلاج واع متفهم ، اكثر من العلاج الجزئي المتقطع ، واعني به تلك الحاجة الماسة الى « المنشآت الاساسية » كمقتضيات اولية سابقة للنموّ الاقتصادي الصرف . اذ لا بدّ من التزوّد بالمساكن والتسهيلات الصحية ، ووسائل الطاقة ، ووسائل النقل الصالحة ، واليد العاملة المثقفة ، والترتيبات الخاصة بالتسوّق (البيع والشراء) والقروض والاعتمادات المالية المنسجمة مع احدث معطيات العصر ، وما الى ذلك — هذا اذا اريد اجتذاب الشركات التجارية والصناعات . وقد يبدو مشروع ما على درجة كبيرة من الأرباح الاكيدة في بعض الاحيان ، بحيث تبدي احدى الشركات التجارية استعدادها لتثمير جانب من اموالها في المرافق العامة قبل تثميرها في المرفق التجاري او اثناء هذا التثمير [١٤] . ولكنّ مثل هذه الحالة هي الشاذّة ، وليست القاعدة .

على عاتق من يقع إذن ، واجب توسيع رقعة الانشاءات الاساسية ؟ يمكن تقدير مجال هذه الانشاءات حقّ قدره ، بملاحظة هذا الواقع ، وهو

---

١٣ راجع مقالة سعيد حمادة « Economic Factors Underlying Social Problems in the Arab Middle East », Middle East Journal, VI « Summer, 1951 », 269—283
كاتب هذه المقالة استاذ الاقتصاد في جامعة بيروت الاميركية ، وهو يلح على وجوب التخطيط الشامل لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة .

١٤ ذلك بالضبط ، ما فعلته شركة الزيت العربية الاميركية (الارامكو) في الظهران (العربية السعودية) إذ أقامت المساكن الحديثة ، ومكيفات الهواء ، والمسابح الفنية ، والملاهي والمكتبات ، كما انها قامت بتحسين المواصلات وتوسيعها وفق احدث الطرق ، حتى شملت رقعة واسعة .

انّ ٤٠ بالمئة من الرساميل المنتجة فى بَلدٍ راقٍ كالولايات المتحدة ، تُستثمر في المنافع العامة ، واجهزة النقل ، والمواصلات وما اشبه . وذلك يعني انّ البلاد المتخلفة تحتاج الى نسبة مئوية اعلى بكثير ، لتأمين هذه الحاجات الاساسية . وليس من المحتمل ان تجتذب ارباحها الضئيلة المتموّلين الاجانب ، او تغريهم بالمغامرة ، ولا سيما عندما تكون ثمة فرصٌ اخرى اردّ عليهم بالربح ، في بلاد اخرى ، وتكون ثمة ايضاً موانع فعالة كالتأميم ، وعدم قابلية العملة المحلية للتحويل ، وقيام حالات تنافي الاستقرار يضعها المتموّلون في حسابهم . ثم ان تكوين رأس المال في هذه الاقطار ، على ضآلته ، لا يوجه توجيهاً كافياً نحو التثمير . اذ تذهب المدّخرات في أملاك عقارية ، ومغامرات تجارية عالية الأرباح ، وسبائك ذهبية تقتنى ، وحتى في الربا ، وان كان غير شرعي . أما اهمية الرفاه المتمثلة في مختلف برامج المساعدات الاجنبية ، فانها ظاهرة جديدة نسبياً ، واذا نفذت على مدى واسع – وهي التي ما تزال على درجة متواضعة في العالم العربي – فقد ينجم عنها فوائد اقتصادية واجتماعية كبيرة .

لا بدّ للضرورة من أن تهيب بحكومات الاقطار العربية ، في الظروف الراهنة ، الى حمل تبعات جوهرية في التنمية الاجتماعية والاقتصادية معاً . فالاقتصاد الفردي النقي الخالص أمر غير وارد بالمرة . والاشتراكية الشاملة الكاملة ، أو تسلم الدولة كلّ شيء بصورة تامة ، لا يقل في كونه غير عملي عن ذاك ، لان أجهزة الادارة لا بدّ لها أن ترزح تحت عبء التجربة الاشتراكيّة الهائل [١٥] .

---

١٥ لقد فرض حتى في بلد مثل بريطانيا التي تتمتع بجهاز لا مثيل له في الخدمة المدنية–فرض على

ونمط النظام الاقتصادي الذي يبدو انه آخذ في الظهور ، انما هو المشاريع المختلطة التي تمزج المصالح الخاصة بالملكية العامة ، وهذا النمط يُلبي حاجات الاقطار العربية في الحالة الراهنة ، وما هو استجابة لعقائد اجتماعية – اقتصادية . فلا قطاع الاقتصاد العام ، ولا القطاع الخاص قويّ لدرجة يستطيع معها حمل العبء بكامله ، وحده .

وانه لمن حسن الحظ ، بمعنى من المعاني ، ان يكون تناول العرب للمشاريع الاقتصادية ، على اختلاف اشكالها ، تجريبياً اكثر مما هو عقائدي [16] . فذلك يفسح المجال امامهم ، لتجريب الاشكال البديلة ، والافادة من تجارب الامم الاخرى [17] . غير ان ثمة خطراً في الوقت نفسه ، وهو ان يسوق الحياد العقائدي في قطاع حيوي كالسياسة الاجتماعية والاقتصادية ، الى موقف تظل

جهاز الادارة بجهود كبير، خلال تجربة التأميم التي حدثت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، راجع كتاب Problems of Nationalized Industry , حيث تجد درساً فائقاً ، ed. by William A. Robson « London, 1951 » .

١٦ يشذ عن هذا البيان الشيوعيون والاشتراكيون المتطرفون ، فان لهاتين الفئتين آراء وعقائد محددة ، تجعلها جامدتين عندها .

١٧ يغفل الناس غالباً هذا الواقع ، وهو أن المشاريع الاقتصادية لا تنحصر في كونها مشاريع عامة او مشاريع خاصة . فان حذق الانسان يبتكر ، وقد ابتكر فعلاً ، أشكالاً متوسطة ، لا تطابق أياً من النمطين. وقد ذكرت الطرق البديلة في البيان الذي أصدره حزب العمال البريطاني في تشرين الاول عام ١٩٥٠ ، وكان عنوانه « العمال والمجتمع الجديد » ، حول سياسته ومبادئه . وتتضمن تلك الطرق المشاريع التنافسية العامة ضمن الصناعات ، وحركة المستهلكين التعاونية ، وتعاونيات المنتجين ، وايجار المعامل التي تملكها الدولة مع اجهزتها لمن يعملون فيها بشكل خاص ، ووضع المشاريع في كفالة البلديات .

• ه فعالية الاداة هي المنارة الوحيدة المرشدة . والافكار حول اصلاح العديد من مظاهر الحياة القومية غزيرة وافرة ، ولكنها مبعثرة مفككة . وأكثر ما يحتاج اليه ، انما هو تركيب الافكار المجزّأة في كلّ متماسك ، ومفهوم فلسفي كامل ، يطابق وحدة الوجود الانساني ، الاساسية . وهذا درس تستطيع القومية العربية ، وهي تندفع مع سيول التحول الاجتماعي الصاخبة ، أن تتلقنه عن سلفها الذي تحدرت منه ، وهو الدين .

انّ واجب اعادة توحيد الاجزاء لم يبدأ بعد ، وستستمر حياة العرب القومية تعاني ألم التفكك العميق ، الذي يشبه انقسام الشخصية (سكيزوفرينيا) في بعض الاحوال ، الى ان تتوحّد اجزاؤها . وان تركيز وحدة الحياة لا يحتاج في الواقع ، الى مزار ميتافيزيقي ، سرمدي لا يتحول ولا يتبدل . وتجربة العرب الخاصة ترينا مدى الغلاء الذي يمكن ان تكلفه هذه الرؤيا الغائية النهائية ، وفي الوقت نفسه فان تقبل الحياة والفكر على انهما عملية صيرورة يجب ان يهدف دوماً الى اعادة التوازن بين الاجزاء المركبة . فالروحي والمادي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي ، مظاهر مترابطة ، لا ينفصل بعضها عن بعض في حياة الشعب . وان من يوفّق الى اعادة هذه الوحدة الجوهرية للشعب العربي ، يكون المحسن الاكبر .

ملحق: مذاهب في طريقة دراسة القوميّة

القومية هي الحركة الرئيسية التي ينشد العرب على يديها تجديد اسس حياتهم ، بعد قرون من توقف انتعاشها . ولو كانت القومية العربية ظاهرة فذة منعزلة ، لكان التنقيب رأساً فيما كتب حولها ، هو كل ما يطلب في شأنها ، لدراسة نشوئها وأفكارها ومواقفها واتجاهاتها . ولكن الواقع ليس كذلك ، لان ثمة مبادىء شاملة مشتركة وراء الفروق المتفرّدة الملحوظة بين مختلف القوميات . وقد ضرب جميع الكتّاب الذين تناولوا الموضوع صفحاً عن « المتفرد » و « الشامل » في أغلب الاحيان ، أو كثيراً ما خلطوا بينهما ، وكانت نتيجة هذا الخلط احد أمرين : اما ابراز وجوه الشبه السطحية بشكل قوي يفضي الى الضلال ، واما تفريقات ظاهرية تنكشف لدى اعمال النظر الدقيق فيها ، عن فروق في الدرجة لا في النوع .

والتحيز احد الاسباب الرئيسية للخطأ الكثير الشيوع في المعالجات والصور

الشعبية للقومية التي نلمسها في مختلف وسائل الاتصال الفكري ، بما فيها النشرات والكتيبات السياسية . ومعيار الاستحسان او الاستهجان يتقلب تقلب الرمل كي يتلاءم ومواقف المتخاصمين الحزبية . فان ما يحظى بالتمجيد على انه وطنية سليمة ، خالصة في قطر ، يُحكم عليه بالخزي في قطر آخر بوصفه تعصباً وتهديداً لطمأنينة العالم .

ذلك بأن المتحيز — والتحيّز صفة يندرج تحتها المؤيّد والمعارض معاً — يستخدم كلّ ما في متناول يده من وسائل وأدوات اطلاع وتعبير ، ليثبت صحة افتراضاته المسبّقة ، ضد المتردد او الخصم ، ولا يمكن عمل شيء ذي قيمة لسوء الحظ ، في تقويم اخطاء الانحياز المتعمدة ، سوى الاعتراف بها فيما هي عليه .

وثمة نمط آخر من الاخطاء اكثر خطراً ، هو ذاك الذي ينبثق عن خلاف أصيل حول الفرضيات الاساسية . والمنتظر ان يوجد قدر من الخلاف في دراسة ظاهرة تتصل بالعلاقات الانسانية ، ولكن هذا القدر قد ربا الى درجة أثار معها السؤال عما اذا كان باحثو القومية الحديثة يتحدثون عن شيء بعينه او عن عدة اشياء متباينة .

وانه لما يُعيننا على فهم طبيعة القومية الحديثة ومجالها النظري ، ان نراجع بعض المواقف المتخذة تجاهها ، وبعض المفهومات الموجهة التي استُخدمت في دراسة القوة القومية وتقييمها . ومثل هذا البحث يجعل المعالم المميزة للقومية العربية ، أحفل بالمعاني ، حتى في حالة اقرارنا بمدى تفردها وفرديتها . وهذا الجهد يفيدنا ، إذا اتاح لنا ان نزيل الضلالات المتراكمة أو نخففها ، وان نبين الحاجة الى اعادة التمحيص التي تسبق بالضرورة ، أية محاولة لاعادة البناء .

علينا بطبيعة الحال ، اذ ندرس القومية ، ان نبحث عن تلك النواحي والصفات والعلاقات التي تميز القومية ، بصورة متفردة أو سائدة ، عن غيرها من أنماط الظواهر الاجتماعيّة . والسؤال الذي يحتل المنزلة العليا في شأن القومية هو ما اذا كان ثمة شيء خاص بها مميز لها عن غيرها ام لا . والاخفاق في الاجابة عن هذا السؤال الاساسي ، يفضي الى ان نلصق بالقومية صفات محض عرضية عليها ، او صفات تشارك فيها جملة من اشكال الاجتماع البشري الأخرى ، فتأتي النتائج إذ ذاك ، تشكو قصوراً في المنطق، لانها تشير الى ظواهر يمكن ان تكون اوسع من الصنف المنعوت بتلك الصفات او اضيق منه .

وقد افضى العجز عن تحديد طبيعة القومية ، وتعريف هويتها ، وبيان مجالها ، الى مغالطة دقيقة اخرى ، هي انتحال نظريات في العليّة خاطئة أي القول بان القومية كانت علة دائماً في نشوء ظاهرة التحوّل والانتقال والاضطراب . وتنشأ هذه النظريات لدى المرء عندما ينقل كراهياته ومخاوفه وميولـه العاطفية من نطاق مراميها الحقيقية ، الى هدف آخر ثانوي . هكذا ، وعلى هذا النحو ، نجد ان رابندرانات طاغور في مقالاته البليغة عن القومية ، يساويها بالمظالم والشرور التي يجب ان تعزى ، في الحقيقة ، الى عصر الآلة وكفاياته المنظمة وتنظيمه الميكانيكي واتجاهه المادي [1] . وليس للقومية من حيث هي كذلك ، أية صلة من وجهة النظر الواقعية ، بتفضيل المرء للمجتمع البسيط ، الشخصي ، الزراعي ، على المجتمع المعقد ، الميكانيكي ، الشبيه بالآلة .

---

١. Nationalism (New York, 1917), pp. 11—63.

ولا يقل خطأ عن ذلك توجيه البحث في ظاهرة القومية وكأنه بحث في مؤسسات شكلية معينة او عقائد جـــامدة ثابتة ، هذا مع اقرارنا بأن لهاتيك المؤسسات والعقائد اثراً عظيماً في ظلال القومية ، وقواها المختلفة ، اثناء تناميها وانتقالها من طور الى آخر . ولم يكن ازدهار القومية في الوسط البرلمـــاني الديمقراطي المتحرر ، اقل منه في قبضة النظام الاوتوقراطي او الدكتاتورية الحديدية . فما هي القومية اذن ؟

– هناك ثلاثة عوامل محسوسة تتفاعل – وهي الوراثة ، والبيئة الطبيعية ، والبيئة الاجتماعية – وتفاعلها يمهّد السبيل مع الزمن ، على تفاوت في الدرجات ، الى تقسيم النوع البشري بين مناطق مختلفة عنصراً ، وثقافة . وعوامل التمييز هذه المحسوسة التي يبدو انها شاملة متغلغلة ، لا تطـــابق بالضرورة ، تقسيم النوع البشري ، الى اقسام قومية ، على النحو الذي تفهم به القومية وتقبل في العصور الحديثة . وما من حالة قومية يمكن تفسيرها مع ذلك ، دون توفّر عامل او اكثر من تلك العوامل الموضوعية بمقـــدار كبير ودرجة ملموسة . والواقع ان التفـــاوت في قوة هذه العوامل ، وفي درجات امتزاجها ، يبيّن السبب – جزئياً على الأقل – في فروق الوعي والوحدة القوميين ، الملحوظة لدى مختلف الأمم .

ثم ان الأوامر الذاتية الخفية اللامحسوسة التي يبدو انهـــا تستمدّ قوامها من ينابيع الفطرة البشرية العميقة ، تشد أزر عوامـل التمايز الموضوعية التي تمد التغاير البشري القـــائم بقوامه الظاهري فقط . والظاهر ان الكائنات البشرية تنزع الى انتهاج مسلك مزدوج من التعاون والنزاع ، وهذا امر يعرفه كل من بذل جهداً لتفهم البناء والوظائف التي تقوم عليهـــا العلاقات الانسانية .

والانسان حيوان اجتماعي لا يملك ان يعيش في عزلة عن أترابه وخلطائه . ثمّ لا غنى لأفراد تجمعوا في فئة ، عن التشبــع بشعور الاخوة ، اذا كان لهم ان يحتفظوا بتماسكهم الاجتماعي ، ويحيوا حيــاة لها معنى وهدف . وهذا يتم بالاسهام في حياة مشتركة طوال حقبة مديدة من الزمن ، كافية لتنـــامي وحدة في التفكير والاحساس بنواحي الحياة العديدة المتنوعة .

ولن ينشأ لدى القوم شعور ايجابي بضرورة الاجماع الا اذا احسوا بوجود غيرهم من المجتمعات ، وهذا الاحساس لا يقــل اهمية عن العامل السابق . ومن هنا ينشأ التمييز بين فئات « الداخل » وفئات « الخارج » ، بين الجماعة التي نتحدث عنها بضمير المتكلم (نحن) وتلك التي نتحـــدث عنها بضمير الغائب (هم) . واذا كانت المواقف المتغايرة والمصالح المتضاربة تتداخل مع العلاقات المنسجمة حتى لدى اكثر الجماعات التئاماً وتقارباً كالأسرة مثلاً ، فما اكثر ما تبرز في علاقات الفئــات المختلفة . أضف الى ذلك أن غريزة المشاحنة التي هُذّبت وشُذّبت شدّتها – في داخل الجمـــاعات الراقية على الأقل – لا تزال تجد تعبيراتها في قتال الجماعة ضد غيرها وفي تعامل الجماعات المختلفة فيما بينها [٢] . ثم زد عليه ان هنالك مدرسة فكرية واسعة الانتشار ، تذهب الى تأكيد قيمة القتال وضرورته لبقــاء الامم والمجتمعات ، بدلاً من ان تحط من شأنه وتعتبره شراً يجب آخر الامر ، ان تُقتلـعَ جذوره [٣] .

---

٢ راجع W. McDougall, An Introduction to Social Psychology (Boston, 1916) pp. 285—302.

٣ راجع للاطلاع على مناقشة مختلف المواقف من علم الاجتماع الحربي، كتاب P. Sorokin, Contemporary Sociological Theories(New York, 1928).

ليس هنالك ، بطبيعة الحال ، مبرر لان نفترض – استناداً الى الفطرة التي تحمل البشر على السير في طريق التعاون والكفاح – ان الحد الفاصل لعمل هذه القوى ، إنما يرتسم لا محالة ، حول مبدإ الرابطة القومية ، أو ان التعاون والكفاح صفتان تقتصران على القومية والقومية فحسب .

لقد اوضح النقاش السابق تعدد العوامل التي تعين ممزوجة ، على فهم ظاهرة القومية ، وكل نظرية في القومية ، انما هي نظرية في الحياة الانسانية . فان القومية تُحيط بتجارب الامم وتطلعاتها وميادين كفاحها من جميع الجهات . فلا بد من ان تكون مسؤولة عن البواعث والرغبات والحاجات والمخاوف التي تحفز الامم على العمل . فالامم تكافح مثلاً لنيل اوفى قسط يمكنها ان تناله من الهيبة او النفوذ . وقد وصف هذا الكفاح باحسن ما يوصف انه « مجتمع في احترام الذات » يغرف منه كل فرد من افراد الجماعة . ولا يمكن شرحه ، على الغالب ، الا عن طريق مقولات التحليل النفسي . وتطمح الامم ايضاً الى ممارسة القوة والنفوذ في معاملتها مع غيرها من الأمم . وقد تتطلع الى مثل تلك القوة كقيمة في حد ذاتها ، او كمجرد اداة لبلوغ قيم اخرى . وبالاختصار فليس ثمة تعليل جزئي ولا علة منفردة نستطيع بواسطتها تفسير افكار اية امة معينة ، ومثلها العليا ، تفسيراً مرضياً .

وانما افترضنا المعالجة المقارنة في دراسة القومية ، نظراً لادراكنا لوجوه الشبه والفروق القائمة بين قومية واخرى . ولم يقم احد حتى الآن بمحاولة منظمة ثابتة مكينة ، في درس القومية دراسة مقارنة [٤] . وربما تظل

---

٤ اقرب ما يكون الى مثل هذه المحاولة ، تقرير وضعته جماعة من أعضاء المعهد الملكي لدراسة الشؤون الدولية ، عنوانه : Nationalism (London, 1939)

هذه الدراسة ، في الواقع ، مغامرة طائشة وسابقة لأوانها ، إلى ان تتم دراسة اكبر عدد ممكن من مختلف القوميات في عـالم اليوم ، دراسة متقنة ، ويتاح الحصول على ما عثر عليه في هذا الحقل من اشياء جديدة . ذلك لأن المنهج المقارن ليس صيغة سحرية ، او مما يُستعاض به عن الجهود اليومية الدائبة التي تبذل في البحث التجريبي . وتُفضي المعالجة المقـارنة ، دون ذلك الأساس ، الى مقـــارنات النمط الذي ينزع اليه المتحيزون ، او الذي يميل اليه النهج الرومانطيقي التأملي ، حيث تستخدم الوقائع لتزيين الهيكل الفكري الذي تم قبلها تصوره ، وتقرر .

والاستقراء المقارن عملية مزدوجة ، يراد بها ايضاح المشاكل النوعية بالبحث التجريبي في جانب ، واكتشاف بعض مبـــادىء السبب والنتيجة المحركة ، المشتركة بين الجميع في ظل المواقف والاوضاع المتشابهـــة ، عن طريق تحليل ما عثر عليه من آثار وأفكار، في الجانب الآخر. وهذان الوجهان للبحث ، أي جمع الوقائع والمعطيات المهمة ، وواجب مقارنتهـــا بعضها ببعض ، بغية اكتشاف المبـادىء المحركة ، يشدّ الواحد منها أزر الآخر . وفعالية المنهج المقارن وقيمته ترتفعان او تنخفضان بنسبة درجة النجاح المتحققة في كل منهما ، فاذا كانت الوقـائع مغلوطة ، جاءت المقارنة تبعاً لذلك ، مغلوطة ، واذا اخفق الباحث في ابتكار اطار مفيد للاستشهاد ، وتشبث به تشبثاً صارماً في العمل المقارن ، افضى الى تشبيهـــات خاطئة تفصح عن افتراضاته الذاتية المسبقة ، اكثر مما تقدم هيكلاً من المعرفة منتظم الاجهزة ، مترابط الاجزاء ، خاضعاً لطائفة محددة من المبادىء الموجهة .

ولا يمكن تجنب تأثير الجانب الاخلاقي في استشهاد الباحثين تجنباً تاماً ،

كما هو الشأن في جميع الدراسات الانسانية العامة . والسؤال الذي ينبغي ان نوجّهه هنا لأنفسنـــا هو : هل يجوز لآراء امرىء حول الصحة القصوى للمفهومات الاخلاقية ، أن تؤثر في عملية المقارنة ؟ واذا كان الجواب سلباً ، فماذا ينبغي ان يكون معيار المقارنة ؟ ثمة ملاحظتان ضروريتان بشأن المشكلة الحيوية : **الاولى** ، أن على الباحث ان يمتنع عن الانزلاق الى اعتبـار النماذج الاخلاقية التي يألفهـا ، المثل الاعلى او النمط الوحيد الذي يمكن تصوره للتقيم الاخلاقي . فهو لا يستطيـع – لاسباب واضحة – ان يجرّد نفسه من التفضيلات الأخلاقية التي يعتقد بها . بيد أنه يستطيع ، ويجب عليه ، ان ينظر في الآراء الأخلاقية المخالفة لآرائه الخاصة بذهن منفتح ، ولو لسبب واحد ، هو ان من واجبه ان يضع في حسابه احتمال ان تحتوي تلك الآراء على شيء من الحقيقة ، او يقدر احتمال ان تكون آراؤه الاخــلاقية غير معصومة عن الخطأ ° . **والملاحظة الثانية** ، ان التمييزات يجب ان تصاغ ، أنـّى سمحت الحال ، على انهـا فروق في الدرجة ، لا في النوع ، أي على انها تبين طرفي الخلـُق المحكي عنه ، لا بوصفها متميـّزة ابداً او قطعياً بعضها عن بعض ، منفصلة في انواع ثابتة .

لا بد لحصول مضامين المعالجة المقارنة ، من مراعاة اربعة شروط :

١ – تجنب استعمال المصطلحات المغلوطة او المبهمة . وممـا يميط اللثام

° اتسم تاريخ النظرية الاخلاقية بتأكيدات مطلقة قاطعة، ظهر من بعد أنها لم تصمد أمام الواقع. وفي شرح ارسطو للرق ، على اساس من المزايا النفسية ، مثل صارخ على ذلك ، إذ قال : « يولد الناس وقد خصص بعضهم للعبودية ، والبعض الآخر للسيادة » – كتاب السياسة – ترجمه الى الانجليزية : B. Jowett « Cleveland, 1952 », bk, I , ch, V.

عن ذلك ، ان تلاحظ مجموعة الاوصاف التي تدور في فلك مصطلح «القومية »، فهي تزود مستعمليها بمهرب من التزام الدقة وتبعات البحث الشاق . وهكذا ، يصبح من السهل التعبير عن النفرة من آراء بلد آخر أو سياساته ، بنعت قوميته انها كراهية للاجانب ، وعنجهية عنصرية ، او تعصب وطني اعمى (شوفينية) دون الاشارة اغلب الاحيان ، الى الوقائع التي لا تنحاز ولا تتحزب . ما هي القومية الطيبة ؟ وما هي القومية الخبيثة؟ أيكون إصرار مصر مثلاً ، على جلاء القوات الاجنبية عن أرضهـــا قومية بالمعنى الخبيث ، أم هو وطنية بالمعنى الحميد الذي يستحق الثناء ؟ نكاد نكون في غنى عن التقرير ان الالتباس لا ينجم فقط ، عن تطور معاني الكلمـات الذي تضيع معه وجوه الدقة في استعمالها ، وإنما هو ناجم ايضاً عن رؤية المشاكل بأعـــين حسيرة مريضة . وهذا ما يمكن للباحث الفاضل المتطلع الى بلوغ المعرفة الموثوقة ، ان يتجنبه . ومن المسلّم به أن هذا الواجب أشق أداء في الدراسة المقارنة ، حيث لا يتاح للمفهومات – بالغة ما بلغت صياغتها من الدقة – أن تكون لها معانيها ذاتها لدى تطبيقها على مختلف الازمنة والامكنة . ولكننا اذ نسلم بصعوبة الدقة في صياغة التعريفات ، على نحو ما هي في فرضيات العلوم الطبيعية ، يمكننا ان نأمل ، املاً مشروعاً ، في تحقيق امرين : الأول ، ان يكون جوهر اية كلمة ومزاياها ، وخصائصها ، مبينة اوضح تبيان ، اذا كان لها ان تستخدم أداة طيبة للاستقراء . والثاني ، وربما كان الأهمّ ، الحـاجة الى المحافظة على التسلسل المنطقي في استعمال المصطلحات . فاذا وضحت خصائص مصطلح ما في تعريف نضعه له، وجب التزام هذا التعريف بدقة صارمة في الدراسة المقارنة وفي تقييم مختلف الحالات .

٢ – الاعتراف بوجوب الادراك الكلي – في دراسة مقارنة للقومية –

لمختلف السياقات التي تعمل ضمنها ، لأن المتغيّرات تتخذ احجاماً متنوعة في كبرها وضخامتها . ولا تفهم قومية قطر من الاقطار الا في حدود موطنها، وموارده (او نقص الموارد) وسطوح أرضه وموقعها الخاصّ (كقربها من جار يعاديها) وما الى ذلك من العوامل التي توصف بأنها موضوعية . ثم يجب ان تولى طرائق التفكير والنشاط والتنظيم الاجتماعي لدى الأمة التي هي موضع الدرس ، انتباهاً كبيراً ، لان معرفة ما يدور في عقول ابناء امة، هامّ كمعرفة العوامل المادية التي تكتنف حياتها وتكيّفها .

٣ – توجيه البحث نحو تعيين المتغيّرات الكثيرة ومعرفة تداخلها ، بغية تأويل اثرها في عمل القومية . وان حاجتنا الى التسلح بكل ما قدمت العلوم الاجتماعية من امور متعلقة بالقومية الضرورية لبحثنا فيها بسبب الدوافع المتعددة المعقدة التي تحرك الامم وتقرر سلوكها . وتلك الدوافع تتفاعل بلا انقطاع ، مع الأوضاع الخارجية والداخلية على السواء . اما تصنيف مختلف العوامل بحسب وزنها النسبي واهميتها ، فيجب ان يسترشد بأمثلة نوعية مميزة من النشاط ، لا بالتأمل المسبق .

هكذا علينا في دراسة الحروب القومية ان نُثبت بتقصي الوقائع والتجارب ، الاهمية النسبية لمختلف الاسباب في كل حالة على حدة . إذ يمكن ان نجد في بعض الحالات – كالحرب الفرنسية – البروسية عام ١٨٧٠ مثلاً – ان السبب الأولي ، وليس الوحيد ابداً ، انما كان سياسياً ، بينما كان الاطار القائم وراء الحرب العالمية الأولى ، اقتصادياً بنسبة ما كان سياسياً . بيد ان طريقة إثبات اهمية الاسباب المختلفة ، انما تكون بدراسة اثرها في اتخاذ القرار في كل حالة ، على قاعدة من البيّنة الدامغة المتاحة وعن

طريق اعادة « املاء الماضي » من جديد ، على نحو ما كان ينبغي ان يكون .

٤ ـ الحاجة الى درس القومية من زاوية نموها لا في حدود اية مجموعة من التراكيب الشكلية والمؤسسات التي لا تتغير ، ولا على ضوء أية افكار او عقائد ثابتة ، لان مؤسساتها كعقائدها ، ليست سرمدية ، او ذات شكل واحد . فهي ترافق التحرر ، مثلما ترافق التحكم ، ولذا يجب ان نسلط الانوار على طرائق تتابع الاحداث على نحو ما تنكشف في سلوك الامم . وهكذا ، فان درجة الأهمية التي تعلقها الأمة على مسلك خاص في العمل ، اكثر دلالة على ما تحسبه مصلحتها القومية ، من التأمل المجرد في العوامل الموضوعية التي تدعي « الحتمية » . وتعليق اهمية على الأشياء ، عملية تتمّ على مرّ الزمن ، ويمكنها مع الزمن ان تجمّع زخماً او تخسره . ولا يقل التعبير عنه بالاعمال وضوحاً عنه بالأقوال . وعندما تتمركز عقيدة ما في عقول ابناء الشعب وولائهم ، طيلة حقبة طويلة من الزمن ، وتحمله على اتخاذ نظرة جديدة عامة ، لا بد وان تجد تعبيراتها في اجراءات عملية من بعد .

ان الدراسة المقارنة للقومية من زاوية نشوئها وارتقائها ، بقول مختصر ، ترتكز على الاعتراف بأن الفروق ، بين قومية وقومية ، انما ترجع الى حدّ بعيد ، الى الأطوار المختلفة في تنامي المبدإ المشترك ، لا الى فروق اساسية . ولا يمكن التسليم بأن القوميات المختلفة ستصبح اخيراً ، لكونها ذات مبدأ مشترك ، متماثلة واحدة . فالقومية تمثل تجارب شعب بمجموعها ، وما لم تكن تجارب امة ما ، قريبة كل القرب من تجارب امة اخرى ، فلا بد لقومية كل منها ، ان تتخذ شكلاً يختلف عن شكل الاخرى .

ما هو مدى انطباق المعالجة المقارنة التي وصفناها بأنها أثر المعالجات

وأجداها ، على دراستنـــا هذه ؟ لقد بذلت في هذا الكتاب محاولة لاستعمال المقاييس والمعايير والروح التي تستعمل في المعالجة المقارنة ، وإن كان مخصصاً لفكرات القومية العربية . ولكننا لم نقم بمقارنة منظمة بين مختلف القوميات. ولذا اهملنا التواريخ المعينة في البحث عن نشأة القومية العربية . لأن من العسير ان نتحـدث عن مولد قومية كحادث قابل للحياة والتحديد ، كما نتحدّث عن معركة واترلو أنها جرت في ١٨ حزيران (يونيو) عام ١٨١٥ . ولقد كان للمشادة التي وقعت بين البابا بونيفاس الثـــامن وفيليب ملك فرنسا ، حول الضرائب والسياسة المعادية للاكليروس التي اتبعهـا هذا الاخير ، نبرات قومية عالية ، ولا شك . ولكن ، ما اعظم الفرق بين هذه القومية البدائية الباهتة ، وتلك القومية الناضجة ، التي وجدت تعبيراتها في مطلع الثورة الفرنسية ؟! وهكذا تكون ميزات طور عن اخر ، ممثلة لطرفـــين في سلسلة متصلة لتظاهرات القومية ، لا انقسامات اساسية فيها .

وقد روعيت مثل هذه المرونة في النظر الى مقومات القومية ،وهكذا،أظهر تحليل الاطار التاريخي الخلفي ان بعض العوامل – مثل اللسان المشترك ، والمثل العليا ، والاجتماعات والوعي الغامض من التعاطف –كانت قائمة في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام . والتشبث الدقيق الصارم بنمط من القومية – ولاسيما اذا كانت منسوخة عن الانماط المعاصرة – يؤدي الى استبعـاد تلك الظواهر واعتبارها دليلاً ضعيفـاً على وجود القومية في جزيرة العرب قبل الاسلام . ولئن كان لمثل هذا الاستبعاد ما يبرره ، فانه من الجهة الاخرى يجعل البحث عن جـذور القومية العربية امراً عسيراً ، فان المفهوم التطوري يفترض بوضوح وجود طور بدائي او قيام حالة متخلفة ، بعيدة الغور في الماضي . وبدون هذا الطور البدائي ، بالغاً ما بلغ من النقص ، تصبح النهاية – او ابعد نقطة بُلغت

حتى الآن ، على كل حال ، غير مفهومة ، الى حد بعيد .

راعيت في هذه الدراسة – وفي ايجاز – مطالبَ المعالجة المقارنة ، ومعاييرها ومقاييسها ، وإن لم اقصد الى مقارنة فعلية ، إلا على هامش العمل الرئيسي ، وعلى مقربة منه . ومن الممكن اخيراً ، على اساس من مثل هذه الدراسات النوعية التي يحملها الذهن ، وتتم بروح المعالجة المقارنة وادواتها ، بذل محاولة لتوضيح المقترحات المتعلقة بالقومية وصياغتها بحيث تصبح اكثر وثوقاً واشد قابلية للاعتماد .

وقد كان هذا الكتاب جهداً للمشاركة في بلوغ هذه الغاية الأخيرة ، عن طريق دراسة حالة معينة ، غير مدروسة قبلاً الى حد بعيد ، ومختلفة عن الوحدات المماثلة لها ، اختلافاً يكفي لتبرير دراستها .

فهرس الأعلام

ت

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ش

ط

ع

غ

ف

ق

ك

فهرس الاماكن

فهرس المحتويات



السـيرة الذاتيـة

الاسم : حازم زكي نسيبة

مكان وتاريخ الولادة : القدس ١٩٢٢

وُلد الدكتور حازم نسيبة في مدينة القدس يوم ٦ أيار عام ١٩٢٢م، وتلقى فيها تعليمه في المرحلة الابتدائية في كلية روضة المعارف الوطنية، ثم أتم تعليمه الثانوي في كلية "فيكتوريا" بالإسكندرية خلال الأعوام ١٩٣٦ – ١٩٤٠م.

المؤهلات العلمية:

- تخرّج في العلوم السياسية من الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٤٣م.
- تخرّج في القانون من معهد القانون التابع لحكومة الانتداب في فلسطين عام ١٩٤٨م.
- حصل على درجة أستاذ في الشؤون العامة والدولية كلية وودرو ولسن للشؤون العامة والدولية ودرجة أستاذ في العلوم السياسية من دائرة العلوم السياسية، ودرجة دكتوراة الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة برنستن في ولاية نيوجيرسي الأمريكي خلال الأعوام ١٩٥١-١٩٥٤.

المناصب التي شغلها:

١٩٤٣-١٩٥٠	عمل في دوائر الإذاعة والصحافة والمطبوعات
١٩٥٠-١٩٥٤	عمل مساعداً ثم مديراً لدار الإذاعة الفلسطينية ومكتب المطبوعات بالقدس
١٩٥٤-١٩٥٦	رئيس الوفد الأردني في لجنة الهدنة الأردنية – الإسرائيلية المشتركة
١٩٥٦-١٩٥٧	وكيل وزارة الإنشاء والتعمير
١٩٥٦-١٩٥٧	ممثل الأردن لدى المجلس الاستشاري لوكالة الغوث
١٩٥٧-١٩٥٩	وكيل وزارة الاقتصاد الوطني
١٩٥٩-١٩٦١	الأمين العام لمجلس الإعمار الأردني
١٩٥٩-١٩٦٢	نائب رئيس مجلس الإعمار
١٩٦٢-١٩٦٣	وزير الخارجية

١٩٦٣-١٩٦٥	وزير البلاط الملكي الهاشمي
١٩٦٥-١٩٦٦	وزير الخارجية
١٩٦٦-١٩٦٩	أستاذ غير متفرغ للشؤون الدولية بالجامعة الأردنية
١٩٦٨-١٩٦٩	وزير الإنشاء والتعمير، ووزير الدولة لشؤون رئاسة الوزراء
١٩٦٩-١٩٧١	سفير لجمهورية مصر العربية
١٩٧١-١٩٧٣	سفير الأردن لدى تركيا
١٩٧٣-١٩٧٤	سفير الأردن لدى إيطاليا
١٩٧٦-١٩٨٢	مندوب الأردن الدائم في الأمم المتحدة
١٩٨١-١٩٨٢	تمثيل الأردن والمجموعة العربية والآسيوية في مجلس الأمن الدولي
١٩٨٣-١٩٨٩	عضو سابق في مجلس الأعيان عدة مرات
١٩٨٥-١٩٨٦	وزير دولة لشؤون رئاسة الوزراء
١٩٩٤-١٩٩٨	محاضر غير متفرغ في الشؤون العامة والدولية في كلية الحرب الملكية

الأوسمة:

- وسام الكوكب الأردني من الدرجة الأولى
- وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى
- وأوسمة أخرى

من مؤلفاته:

- فلسفة القومية العربية، باللغة الإنجليزية صدر عن مطبعة جامعة كورنيل عام ١٩٥٦م. وقد ترجم للعربية وإلى لغات أجنبية متعددة.
- فلسطين والأمم المتحدة، صدر عن دار كوورتت عام ١٩٨١م باللغة الإنجليزية.
- نحن والعالم، صدر عن دار الشعب - عمّان ١٩٨٣م.
- "تاريخ الأردن السياسي المعاصر مابين عامي ١٩٥٢-١٩٦٧"، منشورات لجنة تاريخ الأردن، عمان المملكة الأردنية الهاشمية، ١٩٩٠.
- تحرير كتاب الزعيم المغربي علال الفاسي "الحركات الاستقلالية في المغرب العربي"، وترجمته إلى الإنجليزية. وقد أصدره المجلس الأمريكي للجمعيات العلمية عام ١٩٥٣.

- ترجمة كتاب الدكتور صبحي المحمصاني "فلسفة التشريع في الإسلام" وقد أصدره المجلس الأمريكي للجمعيات العلمية عام ١٩٥٤م.
- كتاب (Jerusalemites... A Living Memory) "مقدسيات... ذكريات حية"، باللغة الإنجليزية، صدر عن دار رمال، قبرص–لندن، ٢٠٠٨.
- كتاب (ذكريات مقدسية... في سيرة ذاتية) باللغة العربية، صدر عن دار الريس، بيروت – لبنان، ٢٠١٠.
- ترجمة كتاب (موجز في تاريخ الزمن) إلى اللغة العربية، وهو من تأليف العالم الشهير "ستيفن هوكينغ"، صدر عن جامعة القدس، القدس–فلسطين، ٢٠١٢.
- ترجمة كتاب (التكوين العظيم) إلى اللغة العربية، وهو من تأليف ستيفن هوكنج وليونورد ملودنيوف، قيد النشر.
- مجموعة من البحوث والدراسات منشورة في عدد من الكتب والمجلات المتخصصة.



الدكتور حازم زكي نسيبة

القوميَّة العرَبيّة

فكرتهَا - نشأتها - تطوّرهَا

قَدَّم لَه
الدكتور قسطنطين زُريق

ترجمة : عبداللطيف شرارة

راجعه : برهـــان دجـــاني

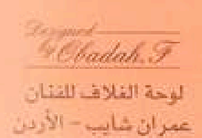
يأتي مشروع مكتبة الأسرة الأردنية ومهرجان القراءة للجميع، بهدف توفير طبعة شعبية زهيدة الثمن، تكون في متناول يد الأسرة الأردنية في كل بيت.

ويهدف هذا المشروع إلى تعميم الثقافة والمعرفة، وربط الأجيال بالتراث الثقافي والحضاري للأمة، والتواصل مع الثقافات الإنسانية.

إن الكتاب الجيد هو سفر باتجاه الذات ومعرفتها ومعرفة الآخر، وهو ومضةٌ لإضاءة عصرنا هذا، من أجل إنجاز رسالتنا التنويرية، القائمة على مشروع الدولة الأردنية منذ انطلاقة الثورة العربية الكبرى ومشروعها النهضوي.

لقد تباينت إصدارات هذه السلسلة في موضوعاتها، ومضامينها، واتجاهاتها، ورؤاها، آملين أن تقدم للقارىء زاداً معرفياً متكاملاً، وتلبي رغبات وحاجات مختلف الشرائح الإجتماعية.

السعر : (٣٥) قرشاً



لوحة الغلاف للفنان
عمران شايب - الأردن